Kirke og Kultur



Indhold:

Redaktør: Eivind Berggrav

Kirke og Kultur utkommer med 1 hefte hver maaned undtagen i juli og august. Abonnement kr. 10,oo pr. aar, utlandet kr. 15. Kan bestilles paa postanstalter, hos bokhandlerne og i ekspeditionen, Raadhusgaten 30 B. Eftertryk av tidsskriftets artikler er forbudt.

HEFTE 1 JANUAR 1929 36. AARG.

STEENSKE BOKTRYKKERI JOHANNES BJØRNSTAD A/S. OSLO

REDAKSJONELLE NOTER

MAKTEN, UTEN ÆREN.

Somme tider prøver man gjerne et blikk tilbake på utviklingen og spør sig selv om det er blitt verre eller om det er blitt bedre? Det som man da gir, forteller kanskje mer av ens eget temperament enn om tidens kurs. Nogen synes at allting er meget verre nu enn før. Andre synes det går riktig godt. Men én ting kan det vel ikke være tvil om: at det er blitt anderledes. Og da gikk det kanskje an å forsøke å finne iallfall et og annet punkt hvor omskiftningen er håndgripelig.

I den ydre tilværelse er dette bare så altfor lett å peke på. Det er som om alle teknikkens kulturfolk oplever sin innhøstningstid, da resultater slag i slag realiserer generasjoners forberedelser.

Men betyr dette en seierskroning også av det mekanisk-materialistiske *livssyn?* Man skulde ventet det. Ved den nulevende generasjons vugge lød opsangen for dette livssyn som den sterkeste og modigste tone av alle. Dengang hadde dette livssyn ennu ikke makten, det kjentes som en pionér, en dristig opposisjon, en fremtidsfanfare. Ikke bare videnskapens tekniske eventyrplaner, men like så meget dens livsanskuelse hadde all den glans over sig som følger en stigende stjerne. Vilde man være med, måtte man tro på den. Mange trodde i smug, under skjelven. Slik er det alltid når nye tanker bryter inn og angivelig skal ha det hemmelighetsfullt fremtidige i sitt skjød. — — Det er betegnende det perspektiv som Simplicissimus tegnet engang i de første flyvemaskiners tid: på gaten blev en travl mann overkjørt av en automobil; på vei til himlen blev så hans arme sjel kløvet av en flyvemaskin. — Mennesket fra skinnet til sjelen meiet ned av mekanikken. Et konsekvent perspektiv!

Der er imidlertid i denne historie også en skjult ironisk brodd, som betegner en kulminasjon. Billedet er betegnende

for hele generasjonens liv: det er to ting som preger oss fremfor alt, det er nettop *mas* og *mekanikk*. Ironien ligger i at maset bare øker under den alltid fullkomnere teknikk — og så til resultat gir en kløvet sjel. Utsikten er ikke glansfull, perspektivet ikke lokkende.

Og her er vi ved det som er blitt anderledes enn det var for 25 år, ja for 15 eller 10, kanskje bare for 5 år siden. Vi holder på å bli mette av mekanikk og materiell kultur. Vi merker at mennesket i oss er blitt narret. Det materialistiske livssyn har ganske visst makt, ja det har vel *makten* ennu idag. Men har det lenger æren? Har det den makt som fanger sinnet i sin glans, i sitt utsyn, har det forjettelsen?

Dette er forandringen: engang hadde det materielt-mekaniske *både* makten og æren, nu har det bare makten igjen. Og hvor lenge?

RELIGIØS TORSO

Det virvler av privat-filosofier i våre dager. Ingen er fornøiet med den offisielle. Og mer og mer glir i det senere privat-filosofien over på troens gebet. Der er nu for tiden privat-tro å finne hvor man minst skulde vente det. Men der er den eiendommelighet ved all denne tro at den som oftest ikke tør bli religion. Og våger den allikevel skrittet til det religiøse, så anser den det helst som en betryggelse at den iallfall ikke er «offisiell kristendom».

En underlig tilstand. Man begir sig på vei, men er engstelig for å komme helt frem. All historisk erfaring sier jo at «helt frem» i det religiøse, det betyr kristendom. Og for oss nutidsmennesker, som ikke må innbilde oss at vi kan reagere primitivt og forutsetningsløst, men alltid er historisk bestemt, er det intet annet enn de gamle slekters kristendom som bestemmer vår ideale religionslengsel, hver gang den rører på sig. Ingen må innbilde sig at han kan lage en original privatreligion. Slikt eksisterer ikke i våre land. Vi er alle sammen med-bestemt av Kristus, enten vi vet det eller ikke. Det er en splint av hans store helhet de gjemmer i sitt hjerteskrin alle de som nu søker sig noget de kan kalle hellig i sitt liv. Nettop derfor er situasjonen så underlig: med disse splinter av kristendom i privat tids-drakt innbilder disse folk sig å være ori-

ginale og uavhengige av kristendommen. De mener å kunne heve sig stolt over den helhet, som de dyrker en splint av.

Men i slik engstelig og reservert halvhet er der ingen frigjørelse. Ikke for den enkelte privat og ikke for slekten eller «tiden«. Det kunde enda være, hvis der intet mere var kommet. Men når det fullkomne har vist sig, da blir alt det annet forhenværende. Å stoppe op ved åndsfilosofi eller bruddstykk-religion *når der finnes kristendom* — det er å dømme sitt liv til å være en torso. Det er ikke de knekkede rør som er vanskeligheten, men dette at man innretter sig på å være dverg.

KIRKELIG PANIKK

Det kan engang bli oss en kostbar historie dette at kirken er så lett å bringe i panikk-stemning. Hver eneste gang der opstår en akutt vanskelighet, så ropes der op om kirkens være eller ikke være. Det må jo tilslutt *bli* vaklende for en institusjon som selv stadig roper op om at den har så liten balanse! Man tar en tilslutt på ordet. Kirkens og kristendommens menn hos oss kan en dag opleve at de blir feldet med sine egne angsterklæringer.

Like så risikabelt er det at man ved disse gjentagne psykoser mister alt solid resonnement. Det er stadig å høre selv fra ellers sindige kristenfolk, hver gang der er en som lager litt uro om sin kirkelige person, at «nu vil vi vel være færdig med statskirken». Man tenker ikke, man bare føler. Øieblikkets situasjon blir alt.

Og så lar man sig — på alle ubefestede sinns vis — lokke av en drøm, av et fantasiideal. Bjørnson har et typisk ord om hvorledes ungdom i en viss alder tenker at alt skal bli stort, bare han kommer «bort», nemlig fra de hjemlige opgaver og forpliktelser og heftelser. Dette er den åndelige Amerikafeber, som er særlig typisk for norsk lynde.

Også kirken har sitt «Amerika», som man drømmer om og griper til hvergang det er noget vanskelig på ferde: «Hadde vi nu vært i frihetens land, så hadde alle ting vært store og gode.»

La oss tilgi ungdom at den «tenker» i slik følelses-tilfredsstillelse. Men at kristne folk dyrker denne måte å ta tingen

på hvergang det kniper litt med husordenen i kirkehjemmet, det er en ansvarsløshet som særlig kirken skulde ta sig litt iakt for. Slikt hevner sig engang — og da kan det være for sent å få fatt i sin selvbesindelse.

Det er rolig og vid omtanke *på trygg grunn* som nu trenges. Og der er — tross de sure drømmefantasier — vel ikke noget land hvor kirken har så alment bred og trygg grunn som i Norge. Hvorfor så ryste den ved selvlaget panikk?

DET KRASSE

I et intervju med en kabaret-leder i Oslo falt de ord forleden at publikum var «begynt å gå trett av det krasse». Vi har levet i et stadig crescendo i de siste år hvad krasshet angår. Det som var på grensen, var det beste trekkplaster, og grensen blev stadig flyttet. Hvor skal det slutte, spurte de mismodige. Erfaringen har alltid vist, at det sluttet. Nemlig i ubehag. Og nu kan altså virkningen spores. Der er til syvende og sist mer sundhet også i vår slekt enn dens baktalere vil eller kan se. Og for kirken kommer det mer an på å styrke det sunde enn på å protestere mot utartingen.

PSYKOANALYSENS DUBBLA PSYKOLOGI

Av professor dr Arvid Runestam, Upsala.

När jag för omkring ett år sedan frågade i tur och ordning en amerikanare, en engelsman och en tysk om psykoanalysens ställning i respektives hemländer, slog det mig, att alla tre svarade på ungefär samma sätt: «Man talar icke så mycket om den nu som för något år sedan». Jag är icke så övertygad om, att omdömet var riktigt, åtminstone vad Tyskland beträffar. Så mycket mer väsen göres i alla fall av psykoanalysen på vår skandinaviska halvö, även om dess förfäktare här icke äro så synnerligen talrika. I Göteborg verkade tills nyligen såsom den i vetenskapligt hänseende obestridligen främste bland dem Dr Emanuel af Geijerstam, i Alingsås utövar Dr Iwan Bratt psykoanalytisk praktik, i Stockholm Dr Poul Bjerre och säkerligen ytterligare en och annan, som ännu icke nått någon större namnkunnighet. Av största betydelse för spridningen av psykoanalysens idéer i Sverige har emellertid ett påpassligt bokförlag varit, som icke blott avlockat våra inhemska auktoriteter på området — Geijerstam undantagen — en del psykologiska och kulturkritiska försök utan också till svenska överflyttat och givit vidsträckt spridning åt utländska alster av psykoanalytiskt innehåll. I Norge verkar Dr Strömme i Oslo, vars bok Nervösitet nu även översatts till svenska och utkommit på Hugo Gebers förlag. En annan medicinare av större kritisk sans, R. Vogt, lär vara den förste som i en lärobok i medicin — «Medicinsk psykologi» — upptagit och anslutit sig till Freuds idéer. Emellertid har Vogt senare reagerat så starkt mot allehanda lösligheter i Strömmes bok och därvid även apostroferat större psykoanalytiska namn än Strömmes på ett sådant sätt, att det icke är mig fullt visst, vilken ståndpunkt han numera intager. Mera oförbehållsamt erkännsam mot psykoanalysen, om också med varsam kritik av Strömme, är Osloprofessorn Harald

Schjelderup, som i sin 1927 utkomna Psykologi i tillämpliga delar anbragt det psykoanalytiska betraktelsesättet. Hans broder Kristian Schjelderup, som lärt psykoanalysen av Pfister, har i en större religionspsykologisk undersökning av askesen 1928 lagt det psykoanalytiska betraktelsesättet till grund och höjt kravet på en icke blott statisk-analytisk beskrivande och fenomenen rubricerande utan kausal och dynamisk metod i religionspsykologien. Mera kritisk mot psykoanalysen och på vakt mot dess tendenser att övergå i en naturalistisk världsåskådning är Dr Rickard Eriksen i sin nyligen på Aschehougs förlag utkomna «Erotikk og livsanskuelse», som för mig har det speciella intresset, att den ansluter sig till en uppfattning av «förträngningen» såsom nevrosbildande process, åt vilken även jag givit uttryck i min i början av 1928 utkomna «Psykoanalys och kristendom». I Finland har bl. a. Dr Hans Ruin i Helsingfors ägnat psykoanalysen en både sympatisk och kritisk uppmärksamhet. I Danmark tycks psykoanalysen icke ha vunnit någon terräng. Någon sade mig, att det beror på danskens rädsla att göra sig löjlig!

När jag särskilt omnämnt psykoanalysens svenska och norska representanter, så är det icke för att här närmare ingå på den nordiska psykoanalysens eventuella särskilda kännetecken, utan helt enkelt för att en smula orientera i terrängen omkring våra egna husknutar. Eljest kunde det nog ha sitt intresse att ge akt på, vilken särskilda riktning den skandinaviska psykoanalysen tagit, och i synnerhet att hänvisa till dess intresse för de religiösa fenomenen. Såvitt det gäller att bestämma dess förhållande till den utländska med vetenskapliga anspråk framträdande psykoanalytiska litteraturen, är som sagt bland de svenska att i första rummet taga hänsyn till den alltför tidigt bortgångne Geijerstam. Närmast torde Geijerstam stå den av Züricharen Jung representerade analysen, även om han befinner sig på tillräckligt stort avstånd från valplatsen för de bittra fejderna mellan denne och lärofadern Freud för att dock till sist giva den sistnämnda den största äran.

Jung var under åtskilliga år Freuds trogne lärjunge och en av denne högt uppskattad fullföljare av de freudska idéerna. Detsamma var förhållandet med Alfred Adler, som numera

också gått sina egna vägar. Psykoanalysen är alltså f. n., bortsett från mera individuella skiftningar, uppdelad i tre stora läger: den freudska, den jungska och den adlerska psykoanalysen, den sistnämnda även kallad den individualpsykologiska. Jag kan här icke ingå på en karakteristik av de olika skolornas egenheter. Endast därpå skall fästas uppmärksamheten, att både den av Jung och den av Adler representerade riktningen bl. a. utgöra en reaktion mot det starka Freudska betonandet av det sexuella momentet, enkannerligen av den roll, Freud tillskriver sexuallivet i barndomsstadiet. På största avståndet från Freud befinner sig härvid Adler. Men även Jung och ännu mer andra honom närstående ha på denna punkt sökt frigöra sig från Freuds oerhörda ensidigheter.

Psykoanalysen står och faller alltså icke med den freudska sexualteorien. Freud tyckes för övrigt understundom själv, åtminstone i teorien, vara på väg bort från den i riktning mot en allmän «livsenergi». Vill man komma åt psykoanalysens väsen, måste man sätta in på en annan punkt.

Det är därvid av vikt att ihågkomma, att psykoanalysen i sin upprinnelse är en praktisk, terapevtisk företeelse men att den tillika bygger på och alltmer utbildat en psykologisk teori. Såvitt jag kan se, råder inom psykoanalysen en viss både växelverkan och spänning mellan teorien och praktiken. Den ursprungligen på mer kroppslig friskhet inställda psykoterapien har gynnat uppkomsten av en ytlig psykologisk teori, och sedan hindrar den ytliga teorien praktiken att fullfölja och fördjupa sina terapevtiska intentioner. Teorien har icke varit nog villig att lyssna till de lärdomar, som livet självt i den terapevtiska praktiken kunnat ge, utan för tidigt bundit sig vid ett bestämt dogma, nämligen dogmat om libido, «livsintresset», «livsenergien», «livsströmmen». Detta dogma om själen utgör en förgrovad och förenklad tolkning av människolivets grundkrafter och därmed en black om foten på en djupare trängande terapi. Psykoanalysen gör anspråk på att gent emot gammal förstockad läkarmaterialism hävda själens rätt och roll i människolivet. Men den når med sina grova metoder aldrig «själen» i detta ords djupare mening. Men väl har den genom att usurpera begreppet blandat bort korten

och duperat även mången teolog. Saken kan också uttryckas så, att psykoanalysen alltför *monistiskt* uppfattar själens liv. Den kan visserligen icke undgå att räkna med en spänning mellan olika «livsströmmar», allra minst med den spänning, på vilken en människosjäl inom vår moderna kultursfär i regel bär. Men den ger den icke en tolkning, som rätt använd kan leda till hälsa i djupare mening. Den erkänner icke med tillräckligt allvar spänningens rätt och livsnödvändighet, rättare: den ger de med varandra kämpande själskrafterna en falsk och ojämn värdesättning. Psykoanalysen *erkänner* egentligen endast den *ena* parten av krafterna: libidon, livsenergien. Den andra får gärna karaktären av en senare tillkommen fientlig motkraft. «Livsintresset», livsenergien, tänkt som en enhetlig kraft och uttryckt exempelvis i sexualdriften, anses vara till och utveckla sig med den naturliga instinktens rätt, men den moral, det bud och förbud, som reglerar denna urdrift, får av den psykoanalytiska teorien ett mer tillfälligt eller blott i omvärlden grundat ursprung, den får icke ha sin rätt grundad i naturens majestät på samma sätt som sexualdriften eller «livsintresset», eller hur den nu må uttryckas, denna obestämda kraft, som liksom en enhetlig ström tänkes spontant tränga sig fram och fordra utlopp. Och det tyckes gälla icke blott det för varje gång givna *innehållet* i moralkravet, som självfallet växlar, utan också den etiska reaktionsförmågan själv: även den synes vara en skapelse av omvärlden. Det ges egentligen ingenting mellan den individuella önskan eller framstormande livsdriften och ytterväldens realitet (jfr. Schjelderup, Die Askese, s. 230. Die Ethik entspringt dem Konflikt zwischen dem individuellen Wunschprinzip und dem Realitätsprinzip, das Berücksichtigung der Aussenwelt verlangt). Denna yttervärld innehåller visserligen, säges det, icke blott driftsinskränkande hinder och hotelser utan också lyftande ideal. Men *hur* omvärldens driftshinder kunna bli ideal, som fordrar övervinnande av självets «naturliga» krafter och offer, klarligt — — utan inläggande av en sådan idealdrift i själva livsdriften, att det i verkligheten betyder ett återförande av den moraliska reaktionsförmågan på naturen själv och införandet av en etisk dualism i livsdriften. Eller, om man så vill, livsdriften själv blir med denna idealtanke kluven: i en

självisk ådra eller «naturlig» drift och i en trängtan, som fordrar övervinnande av självets «naturliga» krafter och offer, eller fordrar vägen genom den moraliska driftsregulatorn för att finna utlopp. Annorlunda uttryckt: det blir med talet om en idealbildning en spänning inom kärlekslivet självt mellan två ursprungliga principer. Denna konsekvens, som gör människosjälen en smula hemlighetsfullare, synes emellertid psykoanalysen i allmänhet icke benägen att draga. Den tyckes i varje fall icke vilja ge spänningen inom driftlivet eller motsättningen mellan olika grunddrifter *etisk* karaktär. Den moraliskt reglerande driften och återhållande kraften ter sig därför för denna psykologi som ett undertryckande eller undanskjutande, om också understundom nödvändigt sådant, av det egentligen ensamt livsdugliga och livsbefrämjande: libidon, livsintresset, livsenergien, «kärleken». Moralkraften får icke höra till «livsintresset». Det broande medvetandet om ett «du bör», «du skall», «lagens» krav i samvetet, blir egentligen ett nödvändigt ont, ja ett ont, som visst icke alltid är nödvändigt utan motsatsen: det blir den driften och dess med affekt laddade energi «förträngande» och «inklämmande» och alltså i sista hand nevrosbildande kraften. Att moralkraften själv kan representera något djupare sett «naturligt», livsdugligt och livsnödvändigt och just såsom en sådan, driften åtminstone likvärdig naturkraft har rätt icke att blott förtränga men att verkligen underlägga sig driften och taga den i sin tjänst, det blir i varje fall endast med synbar motvilja erkänt av denna psykologi, såvisst den i den «naturliga livsenergiens» driftström icke har plats för den djupast sett lika naturliga drifts*regulatorn* i morallivet. Psykoanalysen har icke i sin, om och understundom till «kärlek» förfinade sexualitet fått blick för den *djupare* kärlekens moraliska sälta.

Det kunde visserligen se ut, som om Freud med sitt tal om «jagcensuren» och «överjaget» lämnat sin ursprungliga, ensidiga libidoteori och vid sidan av sexualitetens naturkraft satte en annan lika ursprunglig och rättmätig naturlig moralkraft; eller som om Geijerstam och Bratt med vad de kalla det «positiva samvetet» verkligen hävdat en moralisk driftsregulator. Så är dock icke fallet. Vad de sistnämnda beträffar, har det moraliska begreppet «samvete» försåtligt använts för att ut-

trycka det utströmmande och påträngande livsintresset självt, det som just genom samvetets moraliska kraft skulle regleras och kontrolleras. Det får icke innehålla kravet på en *etisk* hängivelse utan endast livsenergiens driftsfordran. Och jaget och överjaget hos Freud äro såsom moraliska krafter själva alltigenom *produkter* av individens och släktets utveckling och få icke ett med libidon jämförligt, självständigt rotfäste i människans ursprungliga natur og väsen. De moraliska reaktionerna tyckas icke heller enligt psykoanalysens sätt att se på samma sätt som libidon kunna utsättas för den sjukdomsalstrande process, som kallas «förträngning» eller «bortträngning». Eller det göres icke gällande, att en förträngning av moralkraften innebär samma våda för själen som en förträngning av kärleksdriften. Vilket naturligtvis röjer, att den moraliska fordran och kraften icke betraktas som så livsnödvändiga som libidodriften eller till sin obehindrade funktion så riskabla att avvara som denna. I varje fall tyckes en möjlig förträngning av jagets och överjagets moraliska krafter icke vålla psykoanalytikerna några bekymmer. Förträngningen innebär ju, att jaget tränger bort till det omedvetna den otillåtna driftens önskan, nämligen om det icke är starkt nog att medvetet behärska driftsönskan. Förträngningen är så ett svaghetsfenomen, ett bevis på jagcensurens bristande makt att behärska. Förträngningen innebär, att driftlivets censor icke varit stark nog att rå på driften, den har endast orkat fördriva den till det omedvetna, där driftsönskan står kvar och alltjämt är underjordiskt verksam till själens och livsföringens oroande. I den mån jaget och överjaget genom sin censur verka förträngning röja de alltså sin svaghet och vanmakt i jämnförelse med en odiskutabel, alla driftshinder nedrivande moralauktoritet. Icke desto mindre betrakta psykoanalytikerna i allmänhet icke moralcensurens svaghet och vacklan eller *dess* förträngning som den hälsovådliga psykiska faktorn; utan som skadlig befinnes egentligen endast driftsströmmens hämning och förträngning genom den tvehågsna moralkraft, som är för svag för att helt behärska och bemästra driften. Den psykoanalytiska teorien om moralen såsom en blott miljöprodukt går nu emellertid också ut på att förtaga moralcensuren en ursprunglig, naturlig rätt och

nödvändighet och alltså att försvaga den. Psykoanalysen verkar därför faktiskt med utbredningen av sin psykologiska teori i riktning mot tillväxten av den förträngning, på vilken den egentligen ville råda bot.

En psykoterapi och psykologi, som icke har djupare blick än psykoanalysen för denna själsliga grundkrafts fakticitet och naturliga rätt, skall väl kunna uträtta åtskilligt inom psykiatrien och dess gränsgebit, men skall aldrig bli av någon större betydelse för hävandet av den nervositet såsom en allmän folksjukdom, om vilken särskilt Bratt och Strömme tala, eller av den allmänna tryckande ångest, som en något litet under ytan trängande blick kan se ha sin grund, icke i en för sträng moral, utan i den allmänna upplösningen inom religion och moral och i auktoritetens försvinnande. En diagnos av samtidens kultur, som icke tränger djupare än att den skyller det onda på moralens stränghet och drifternas hämning, i stället för på den moraliska och religiösa kraftens slapphet och ineffektivitet, är lättsinnets evangelium.

När psykoanalysen utifrån sådana förutsättningar inlåter sig på själasörjarverksamhet skall den visserligen kunna nå vissa resultat. Den skall förvandla själens etiska problem i «naturliga» och lösa dem i någon viss drifts tecken. Den skall lära den lidande att se «naturligt», på samma gång den för honom förgrovar och försimplar människans natur och vingklipper anden.

Det är här psykoanalysen kommer i kollision icke blott med kristendomen utan med varje etisk lösning av moraliska själskonflikter, varje lösning som går ut på icke att bortförklara samvetskonflikter ochförtaga det moraliska allvaret, utan att gå igenom dem utan att pruta av på ideal och krav.

Här är nu emellertid också den punkt, där psykoanalysen själv enligt min uppfattning bär på den största motsägelsen. Den vill ju icke taga det lättvindigt med själens konflikter. Den vill istället röra upp från djupet, gå tillbaka i händelsernas kedja, spåra upp den ömma punkten, i viss mån göra om det förflutna och sätta en ny början.

Motsägelsen inom psykoanalysens psykologi träder emellertid i dagen, då det gäller att *häva* själskonflikten. Det skall ju ske genom driftshämningens avlägsnande eller genom att de till det

undermedvetna förträngda affekterna frigöras. Och detta å sin sida skall ske genom att det omedvetna förträngda lägges under medvetandets synglas och kommer i klar belysning. «Frälsningen» från det onda är till väsentlig del en intellektuell process. Däremot är säkerligen i och för sig intet att invända. Även från kristen synpunkt sett lär det icke gå av med mindre än ett sådant uppklarande för medvetandet av den onda oroshärd, man helst ville dölja. Men allt kommer an på, i vilken belysning det onda därvid kommer och av vilken slags förståelse det blir anammat. Det sker enligt psykoanalytisk uppfattning genom den kausalt förklarande psykologien, som inordnar de själsliga förloppen i ett nödvändigt sammanhang, som är sådant det är, därför att det icke annorlunda kan vara. Livet kommer under en rent naturalistisk betraktelse och det «onda» i en deterministisk livssyns belysning. Det blir icke längre moraliskt ont utan på sin höjd dumt och dåraktigt, egentligen endast «naturligt». Den moraliska faktorn avkopplas, man ser «naturligt» på själsförloppen och konstaterar utan grämelse eller i varje fall utan ånger det faktiska. «Man ser hur man skapats av anlag och miljö, och man förlåter sig lättare själv sitt livs dårskaper ... man plågar sig då ej längre med ånger ...» (Bratt). Att förstå sitt liv nämligen som led i ett naturnödvändigt sammanhang är att förlåta sig. Att förstå sin ofrihet och sitt beroende är att göra sig oansvarig och skuldfri och genom bortförklarande ursäkter bringa den moraliska konflikten till ro. Den kristna frälsningen går en motsatt väg — — i ett avseende dock den deterministiska förklaringens märkvärdigt likartad. Även kristendomen är angelägen om att bringa det dunklet härjande onda i dagsklar belysning, men icke den ursäktande naturförklaringens utan det ansvarsskärpande och dömande sedliga medvetandets belysning. Dock på samma gång även i en annan belysning: ofrihetens, beroendets, determinismens — — fast en annan determinism och ett annat beroende. Den kristna frälsningen vill driva in i en outgrundlig syntes av å ena sidan skarpt sedligt medvetande och ansvar och å andra sidan övermänskligt beroende, i en försonande, icke mänsklig ursäkt utan gudomlig förlåtelse. Kristendomen gör beroendekällan, i vilken vårt livs möjligheter bottna, till ett personligt levande väsen, som ger kraft att uthärda den energiskt vidhållna moraliska anblicken av vårt liv.

Psykoanalysen, som går determinismens bortförklarande och ursäktande väg, bär här på en inre motsägelse, såvitt den vill vara psykologi, som genom «frälsningen» verkligen vill nå fram till nytt uppbyggande och själslig pedagogi. Den avhänder sig i sin naturalistiska, psykologiska förklaring de medel och resurser, med vilka den skulle uppbygga det nya. Men i själva verket är det endast skenbart den gör sig urarva. Den är praktisk nog att tillåta sig inkonsekvens och slå över i en ny psykologi. Välvilligare uttryckt: psykoanalysen befinner sig i viss mån i ett läge analogt med en själasörjande kristendoms, som förkunnar att människan själv intet är och förmår utan att allt står i Guds hand, sola gratia. Den begagnar den deterministiska psykologien i barmhärtighetens tjänst till att hindra självplågeriet. Men ögonblicket efter eller redan på samma gång vädjar den, följande en *annan* psykologisk betraktelse, till människans intellekt, känsla och vilja, den tror på skapande möjligheter för den frigjorda själen, ja på möjligheter för själen att *göra* sig fri, att vara med aktivt, om ock blott mottagande, om ock blott såsom sig hängivande, i själva frigörelsesverket, den tror på förmågan att höja sig, att självständigt kritisera driften och att bära driftshämningarna på ett nytt sätt, utan att förtränga dem, på naturkrafternas sublimering — — med ett ord på frihet och oberoende och en framtid, som är mer än resultatet av samtliga föreliggande «naturliga» orsaker. Den tror på människans frihet i grunden och på skapelsemöjligheter i hennes väsens djup. Och den tillerkänner därmed en självständighet och ursprunglighet åt den moraliska kraften och driftsregulatorn, som svär mot dess relativisering till en naturprodukt. Ty i samvetslivet och dess frigörelse har den «psykosyntetiska tendensen» (Bjerre) sin kraftkälla, om denna tendens skall bli något annat än raka fortsättningen på den oreglerade driftströmmen.

Psykoanalysen kommer icke utöver denna dubbla psykologi: *en* som smyger sig efter livet självt i dess egen rörelseriktning och verksamhet och räknar med nyskapande krafter och möjligheter och försöker tolka det levande livet i rörelse, med blicken, likt livet självt, riktad framåt, och en *annan* psykologi, som blott konstaterar ett nödvändigt orsakssammanhang, som blott påträffar stelnade produkter av det som en gång var levande, som icke ställer in sig i livets egen rörelse och förstår

det utifrån det levandes egen situation utan som blott från den stelnade verkan av livets rörelse «förklarar», bortförklarar och ursäktar med orsakslagens hjälp. Den förra psykologiska betraktelsen är verksam redan i föreställningen om libidons frambrytande livsström och omvandlingsmöjligheter. Hur ensidigt, hur alltför monistiskt psykoanalysen härvidlag än må fatta människolivet: i denna *teleologiskt* inställda psykologi, som vill gripa människolivets väsen såsom dallrande liv och framåtriktad rörelse, har den principiellt brutit med den kausalpsykologiska, deterministiska teori, som åt människoanden omöjligt kan erkänna nyskapande djup och frihetsmöjligheter.

Denna psykologi är det som bildar bryggan till etiken och gör det möjligt att uppbygga etiken på psykologisk grundval. Det synes Schjelderup icke ha gjort sig klart reda för, när han (Askese, s. 14) diskuterar psykologiens och etikens sammanhang med varandra. Psykologien kan själv icke tillfredsställande lösa sin uppgift att göra förståeliga själslivets data utan att anlägga den betraktelse i meningssammanhangets riktning, som tar den kausala förklaringens psykologiska betraktelse i sin tjänst såsom hjälpmedel för det *djupaste* psykologiska förståendet. I och med att man ställer sig på denna «förstående psykologis» grund, befinner man sig nämligen redan på samma mark som etiken, vilken just frågar efter meningsfyllda, *normala* livsfunktioner och ett normalt liv.

Psykoanalysen är med hela sin ursprungliga praktiska läggning inställd på att följa «libidons» eller livsenergiens rörelse ut i det enskilda människolivet, uppspåra dess hinder, motstånd och fördämningar, gripa in och bryta ned dessa och så möjliggöra dess friska vidareflöde. Ordet psykoanalys får här icke förvilla. Det innesluter en dubbel betydelse. Vad det ytterst kommer an på för psykoanalysen som terapi är icke en teoretisk, vetenskaplig «lösning», än mindre en blott kausalpsykologisk sådan, utan en förlösning, förlossning av människan från livshämmande krafter. Målet er ytterst icke analys utan syntes, och det gäller icke blott den del av psykoanalysen, som i motsättning till Freud särskilt gjort anspråk därpå, utan även Freuds egen psykoanalys . (Mest medvetet tycks Alfred Adler, Praxis und Theori der Individualpsychologie, 1920, ha fattat i sikte den principiella skillnaden mellan de tvenne slag av psykologi, om vilka det här är fråga). Och dess teoretiska psyko-

logi är, när allt kommer omkring, icke blott en psykologi i analysens tecken utan också i syntesens, och detta alltfrån början, på grund av psykoanalysens ursprungliga, praktiska art.

I denna sin anläggning på «Sinnzusammenhang» är psykoanalysen ett led i den nyare livsfilosofi, som i olika riktningar och på bred front går till storms mot en av naturvetenskapens arbetsmetoder alltför beroende livstolkning. Motsägelsen mellan de båda betraktelsesätten, den deterministiska, urskuldande, och den andra, med frihet och självbestämning räknande, är ju också i viss mening oumbärlig — — om den blott fördjupar sig till en *religiös* determinism, som ur-skuldar sig i *Gud*, och till grund för den moraliska vädjan till frihetens möjligheter lägger en lag, som har sitt ursprung i samme Gud, hos vilken människan avbördar sig skulden. Vad som återstår psykoanalysen är, att den låter den kausalt förfarande och «förklarande» psykologien eller «själslivets fysiologi», som använd på rätt plats givetvis har sin uppgift och sin rätt, helt träda i tjänst hos den «förstående» psykologien, och vidare att denna sistnämnda fördjupas och överger sin enögda, dogmatiska monism och får skarpare sikte på den radikala dualism, som kännetecknar människolivet. Någon har proklamerat en den vetenskapliga psykologiens återgång till diktarnas och särskilt de stora dramatikernas psykologi såsom de bästa tolkarna av människolivets väsen. I verkligheten är nog därmed den riktiga inställningen även för en vetenskaplig «Tiefenpsychologie» anvisad.

I viss mån har också psykoanalysen slagit in på en sådan väg. Men de stora dramatikerna ha haft skarpare blick än den för den radikala motsatsen och kampen mellan gott och ont i människolivets djup. Den dag psykoanalysen får ögonen öppnade för, att det som sker i livets inre värld ytterst är en strid mellan dessa makter, skall den äga större förutsättningar att bliva verklig själasörjare.

EN SEDELÆRE

PROFESSOR HALLESBYS BOK

omtalt av ingeniør HANS SEIP, Bergen.

I.

Der er tegn som tyder på, at den kirkestrid om teologiske spørsmål, som nu i en menneskealder har vært holdt gående, holder på å komme inn i nye baner. Den nye slekt, som vokser op, stilles likeoverfor andre problemer enn den slekt, som har passert middagshøiden, engang blev stillet likeoverfor, da den skulde finne sin plass i livet. Der er ikke lenger gjenlyd å finne for de kampsignaler, som for ikke mange år siden fra Calmeyergaten lød med slik kraft ut over landet. «Dagen», hvis innflytelse efterhånden synes å være nådd helt op på høide med den, som kampledelsen i Oslo har, har ropt ut et varsko: «ved ånd og ikke ved makt». Det kan også nevnes, at bispedømmemøter og kirkemøter, prestemøter — både av frisinnede og bekjendelsestro av presteforeningen — har fått en ganske annen karakter enn for ogen år siden. Kampen om teologiske spørsmål og retninger er avløst av positivt opbyggende arbeide og drøftelse av andre problemer, som menighetene og prestene arbeider med. «Ilden brenner nu på andre steder, og nye formasjoner er i emning»[1]).

Så er da situasjonen den, at der er nogen få uforsonlige på begge sider. Men de andre, de mange, både de som takker sin Gud for den hjelp til å leve livet, som den nyere teologi har gitt dem, og de som har sine røtter i gammel jord, de gripes av tidens strøm og kjemper med de vanskeligheter, den gir; mens de uforsonlige står igjen på hver sin bredd.

---

[1]) Kirke og Kultur 1927, s. 317.

II.

Det er ganske eiendommelig, at professor Hallesby også skal bli et centrum i den kamp som reiser sig om de nye problemer, som han har været det i den teologiske. Han hadde visst ikke tenkt sig det. Egentlig hørte han vel helst hjemme på bredden blandt de uforsonlige, men plutselig ser han sig midt ute i den nye strømmen, midt i kampen, kringsatt av motstandere, og blandt dem finner han mange av dem, som før har vært hans kampfeller. Det er hans nye bok «Den kristelige sedelære», som har ført ham dit. Det er på det område, som omfattes av sedelæren, at ilden nu brenner.

Spørsmålet om krigen og de kristnes stilling til den, om seksuallivets moral, om staten og individet, om de kristnes stilling til kulturen o.s.v. o.s.v. er alt spørsmål, som griper inn i hvert kristenmenneskes liv og krever svar. Famlende står mange, selv de som skulde være veiledere. Nogen søker å forstå det nye, som bryter frem, søker efter veien ut av vanskelighetene; andre avviser det helt. Ennu er der ingen linje å øine. Så kommer professor Hallesby med sin bok med utpregede standpunkter, som i mange henseender går på tvers av, hvad kristne mennesker i almindelighet har ment å være riktig, standpunkter som strider mot kristne menneskers umiddelbare følelser av rett og sannhet og som for dem synes å stå i direkte strid med Kristi ånd. Hvordan kan så dette forklares, at Hallesby kommer i slik sterk motsetning ikke bare til dem, som ikke deler hans grunnsyn på teologi og kristendom, men også til sine kampfeller, som før har stått helt ut på hans side?

III.

I det syn Hallesby hevder i bokens første del «Sedelærens prinsiplære» vil han visst ikke møte megen motsigelse blandt kristne mennesker. Jeg savner forutsetninger til å bedømme verdien av hans opgjør med de ikke kristelige moralsystemer; men hans fremstilling av det kristelige moralprinsip er, som ventelig kan være, båret av en dyp forståelse av kristendommens vesen, og han formår å finne uttrykk for den kristelige morals egenart, som synes mig å nærme sig klassisk enkelthet. Fortrinlig er hans stadige og kraftige understreken av,

at det er *sinnelaget,* som er det ene avgjørende. «Den kristelige moral er i eminent forstand en *sinnelagsmoral,* hvor enhver handling i siste instans får sin moralske bestemmelse ut fra det sinnelag, det motiv, hvorav den springer frem. Og det umoralske eller det onde ved mennesket er, ifølge kristelig syn, just det at det mangler det etiske sinnelag, selv om det makter å utføre mange handlinger, som utvortes betraktet stemmer med den etiske norm.» (S. 80).

Og alle vil av fullt hjerte samstemme med ham, når han som konklusjon på kapitlet om sedelærens kilder sier:

«Åpenbaringsordet i den hellige skrift er kilde og norm for den kristelige etik, ikke på grunn av nogen formell eller utvortes autoritet, men fordi vi i skriftens Kristusbillede har møtt det sedelige ideal, som vi føler oss forpliktet av i alle våre forhold: i forholdet til Gud, til oss selv, til menneskene og til verden. Og Kristi liv og ord er ikke nogen utvortes statutarisk norm, men det er hans sinnelag, som er idealet og normen for den kristelige etik» (s. 113).

Det *reformerte* syn på skriften som en *utvortes* autoritet avvises. Den er ikke noget i retning av en guddommelig lovbok, som den enkelte har å underkaste sig, fordi den er guddommelig, selv om vedkommende lovbud ikke kan bevidne for ham sin indre etiske berettigelse (s. 103).

På et punkt synes jeg det i sedelærens prinsiplære glipper for Hallesby. Det er der hvor han behandler lønstanken i den kristelige etik. Han mener at denne lønstanke ikke strider mot moralens absolutte krav og at den ikke svekker den kristelige moral. Tvertom gir den de kristne motstandskraft og utholdenhet i livets mange ellers meningsløse lidelser. Er nu dette riktig? Er ikke den tanke på lønn, som så lett kommer frem i den kristnes sinn, et utslag av at vi ikke er helt frigjort? Viser det ikke at vi likeså litt som vi kan fatte Gud, fatte uenedligheten, likeså litt kan vi fatte den absolutte kjærlighet, den som ubetinget og helt gir sig selv uten tanke på nogen lønn enten i tiden eller i evigheten? Vi aner den i Kristus, i hans selvhengivelse, lidelse og død; men jordbundne som vi er, — om vi når aldri så langt i etisk kraft — den grenseløse absolutte kjærlighet fatter vi ikke, fordi synden ennu henger ved oss.

IV.

Professor Hallesby inndeler stoffet anderledes, enn vi er vant til og helt forskjellig fra f. eks. Martensen i sin etikk. I sedelærens spesielle del behandler han først det kristelige sedelivs forhistorie og det kristelige sedelivs tilblivelse og derefter dets utfoldelse og fullendelse. Den spesielle del blir altså ikke, som hos Martensen, bare en eftervisning av, hvorledes det kristelige livssyn utfolder sig i livets konkrete forhold, den blir en skildring av menneskets liv fra det som det naturlige, fra Gud bortvendte, menneske gjennem vekkelse, omvendelse, rettferdiggjørelse, gjenfødelse og helliggjørelse når frem til fullendelsen.

Også i sin skildring av kristenlivets art og kår når Hallesby høit. Som når han om troen sier: «da det er ved tro synderen åpner sig for Guds kjærlighet, så blir troen den avgjørende funksjon i synderens gudsforhold. Og troen er intet annet enn synderens ja til Guds overveldende, tilintetgjørende kjærlighet. Først det ubetingede ja til Guds kjærlighets tilintetgjørende dom over egenkjærligheten. Dernæst den ubetingede innrømmelse av at vi selv ikke kan elske. Og endelig det tillitsfulle ja til Guds paradoksale kjærlighet, den kjærlighet som kan elske den egenkjærlige» (s. 179).

Skildringen av synden som noget *absolutt,* som den absolutte hindring for mennesket i dets forhold til Gud er klar og virkningsfull. Spørsmålet om syndens absolutthet har beskjeftiget mange sinn og voldt mange vanskeligheter. Jeg minnes en artikkel av Viggo Ihm i dette tidsskrift for mange år siden, hvor han ber om svar på de mange spørsmål som knytter sig til dette problem[1]). Synden er absolutt og skyldbevisstheten er absolutt, sier Hallesby, og vår erfaring og tenkning samstemmer med ham i det; men da forvirres vi noget når han samtidig hevder, at der er *grader i skylden.* Er det riktig det, at ikke all synd er «ondskapssynd»? Går det an å tale om «grove» og «fine» synder? Kan vi ikke heller uttrykke det slik: *synden* og *skylden* er absolutt; men «syndene» er relative. Den handling som for *et* menneske er synd, er det ikke for et annet. Hallesby synes å avvise dette. Det er ikke riktig det, sier han, at vi ikke er objektivt skyldige i mere enn det

[1]) Kirke og Kultur 1910, s. 297.

vi subjektivt føler oss skyldige i. Det er å gjøre et forsøk på å omgå absolutthetsmomentet i den kristelige skyldbevissthet. Men dette synes ikke å henge sammen med hans sterke understreken av, at *sinnelaget* er det avgjørende. Sinnelaget er og må være subjektivt bestemt.

Professor Hallesbys soningslære er kjent fra hans troslære. Her, hvor han bestemmer soningen fra etisk synspunkt blir den, om mulig, ennu mer skjematisk og forstandsmessig — jeg tør vel ikke si rasjonalistisk — utformet. Riktignok taler han (s. 79) om Jesu uforklarlige soning, men det hindrer ham ikke fra senere å utforme en lære, som helt berøver soningen det mystiske, jeg hadde nær sagt det religiøse innhold. Korsets *gåte* er helt løst. Han synes ikke å se, at vi her står overfor den absolutte kjærlighet, den som mennesket ikke kan fatte og som det derfor ikke kan gi fullgyldig uttrykk for, likeså litt som det kan fatte Guds vesen eller finne ord, som gir fullgyldig uttrykk for det.

V.

Men det er først, når vi kommer over til den del av sedelæren, som behandler det kristne menneskes stilling til livets konkrete forhold, til samfundslivet, at Hallesby sedelære vil vekke den alvorligste motsigelse, en motsigelse som allerede er kommet så kraftig til orde både fra tidligere kampfeller og fra motstandere.

Man skulde vente at med den sterke understreken av *sinnelaget* som det avgjørende, vilde professor Hallesby være overmåte forsiktig med å felle avgjørende dommer om hvad der i livets mangeartede situasjoner og under livets forskjellige forhold er overensstemmende med kristelig moral og Kristi vilje. Men så langt ifra å vise sådan forsiktighet, så feller han sine dommer og tar sine standpunkter med en sikkerhet og en avgjorthet som gjør, at han selv må falle inn under den dom, han feller over den katolske og den reformerte morallære, at den er nomistisk og kasuistik.

Iøinefallende er dette, når han som et eksempel på de reformertes morallære nevner deres stilling til tobakken. Å bruke tobakk ansees av de reformerte for synd i og for sig, uten

hensyn til de motiver som ligger til grunn. Men samtidig som han tar avstand fra dette syn fordømmer han selv helt kortspill, dans og teater. Han gjør det ut fra en henvisning til 1 Kor. 8, 12, hvor Paulus stempler det som synd, at de «sterke» nyter offerkjøtet når de forarger de «svake» med det. Men må ikke det samme resonnement da gjelde tobakken og f. eks. alkoholen?

Med rette hevder Hallesby at der kristelig sett ikke er noget som kan betegnes som «adiafora». Når sinnelaget er det avgjørende blir der ikke plass for adiafora; men da løses heller ikke spørsmålet om synd eller ikke synd så enkelt som Hallesby gjør.

Det vil føre for langt her å gå inn på alle de forhold, som professor Hallesby kommer inn på i sin bok og hvor hans opfatning går på tvers av den, som efterhånden er vokset frem hos kristne mennesker.

Hans syn på kulturen, på de sociale spørsmål, på statens vesen og opgave, på kvinnens stilling m. m. kunde det nok være interessant å drøfte nærmere, men hele hans metode og grunnsyn kommer så klart og sterkt til orde i kapitlet om statenes innbyrdes forhold, at det vil være tilstrekkelig for denne artikkels formål og ramme å behandle det.

Det blir nødvendig å citere ikke litet.

Utgangspunktet er at staten ved Guds skaperordning har fått en myndighet, som ikke bare berettiger den til, men også forplikter den til å sette sig mot det onde.

«Når man fra kristelig hold har anført det femte bud mot den kristnes deltagelse i krigen, så beror det på den elementære misforståelse, at det femte bud gjelder øvrighetens henrettelse av forbrydere». — «Både dødsstraff og krig var jo påbudt av Herren i den samme lov, som forbød privatfolk å myrde».

«Har nu øvrigheten av Gud fått denne rett og plikt overfor samfundets indre fiender, forbryderne, da er dermed gitt, at den har samme rett og plikt overfor de ytre fiender, en krigførende stat».

Hvis man vil innvende, at for at en krig skulde ha rettslig og moralsk grunnlag, så måtte der eksistere en overinstans over enkeltstatene, som upartisk avgjorde, hvem der var den

forurettede av de to stater som var kommet i konflikt, så er denne tankegang formalistisk «forsåvidt som den gjør øvrighetens rett til å føre krig avhengig av en rettslig instans. Konsekvensen herav vilde være, at foreldre måtte opgi sin rett til å tukte og straffe sine barn, så lenge der ikke eksisterer en øvrighet, som i konfliktstilfelle kan avgjøre saken mellem foreldre og barn».

I analogi med at øvrigheten ansetter skarprettere til å eksekvere dødsdommer «har øvrigheten rett til å skaffe sig mange skarprettere, når en påtvungen krig forlanger en massehenrettelse av forbrydere, som har gjort vold mot statens sacrosancte rettsordning. Da skaffer øvrigheten sig soldater».

«Når nu disse efter øvrighetens ordre går i krig for å uskadeliggjøre eller drepe flest mulig av statens fiender, så utfører de intet annet enn skarpretterens gjerning. De gjør den borgerplikt, som øvrigheten har lagt på dem. Og når de i fredstid oplæres i at føre krig, så er det også likefrem en borgerplikt. Når man nu ofte finner denne oplæring oprørende, så er det uttrykk for en noget feminin og virkelighetsfjern betraktning».

Teoretisk fastholdes synspunktet om at bare forsvarskrig er berettiget; men i våre dager da de internasjonale forhold er så innviklede «kan man ikke forlange av den menige mann at han selvstendig skal kunne gjøre sig op en mening om den enkelte krigs berettigelse».

Bare når han er *viss* på at øvrigheten handler mot sin gudgivne rett og myndighet har han rett til å anvende ordet om å adlyde Gud mere enn mennesker.

Heller ikke de mange uskyldiges lidelser under krigen volder nogen vanskelighet. «Ingen av oss er uskyldige. Vi er alle skyldige til å lide. Og vi må alle lide. Men fordelingen av lidelsens kvantum er en guddommelig hemmelighet, som vi ikke makter å utgrunne».

«Absolutt sett vil Gud hverken krig eller sykdom eller lidelser. Men som det er Gud, der har villet og anordnet en bestemt forbindelse mellem synden og sykdommen, Rom. 5, 12, således har Gud også anordnet krigen som en av de straffer han anvender mot synden».

Professor Hallesby er opmerksom på den faretruende inn-

flydelse det moderne finansaristokrati har over utenrikspolitikken. «Krig og fred blir efterhånden mere avgjort av nogen få pengematadorer enn av folkenes valgte tillitsmenn», men selv dette gjør ham ikke betenkelig like overfor den førte argumentasjon.

En står i grunnen helt målløs overfor det resonnement som her er ført. Det er likesom alle de problemer som reiser sig i de kristnes sinn overfor krigen, dens redsler og gru, ikke eksisterer.

Spørsmålet om hvordan en kristen kan utføre krigens drepende og barbariske gjerning uten å forsynde sig avfeies med at en kristen «knapt utfører en eneste av sine menneskelige plikter, uten å forsynde sig mer eller mindre i sitt sinn under utførelsen. Endog under våre helligste handlinger, mens vi taler Guds ord eller ber høit til Gud, forsynder vi oss i vårt sinn ved å søke ære av mennesker. Men derfor har vi ingen rett til å slutte å tale eller be».

Det siste er vel i og for sig ikke riktig. Merker en forkynder at fristelsene ved hans gjerning blir ham for svære, så er det vel et tegn fra Gud, at han bør søke et annet virkefelt. Men selve sammenligningen fyller en med gru.

Krigens problem for de kristne er ennu ikke løst. Professor Hallesbys bok løser det såvisst ikke. Til slutt kan det vel bare løses individuelt, som alle de problemer, de kristne i verden møtes av, må løses.

VI.

Hvorledes kan det nu henge sammen, at professor Hallesby, hvis utgangspunkt synes å være så riktig, i sin «anvendte etik» på en rekke punkter kommer til resultater, som kolliderer så sterkt med den kristelige bevissthet ikke bare hos hans teologiske motstandere, men også hos dem som helt ut deler hans kristelieg syn?

For det første tror jeg det er, fordi han ikke har formådd å trenge inn i det moderne menneskes tenkesett og derfor heller ikke i de foreteelser han arbeider med. Hans kjennskap til stoffet synes ofte ganske merkelig lite. På annen måte kan det neppe forklares at han tar så avgjort standpunkt mot det kirkelige enhetsarbeide. («Life and work»). «Slik som dette

enhetsarbeide for tiden drives, er det mer til skade enn til gavn for kirken og dens enhet. Samler man som hittil gjort, kristusfornektere og kristustroende, til enhet og samarbeide, så blir det ingen kirkens enhet, ti den er enhet i tro, ikke enhet mellem tro og fornektelse».

Og hans kjennskap til den moderne arbeiderbevegelse, dens prinsipper, motiver og mål, synes å være minimalt.

Men dernæst mangler han helt syn for den historiske utvikling. Han lever enda i det gammeltestamentlige syn på menneskeslektens utvikling. Der er intet endret siden den tid, da jødene kjempet med «hedningene» om sitt land. Stat og øvrighet er det samme idag som på Jesu tid. Problemene skifter ikke. Det er ikke bare Gud som er den samme, synden som er den samme, men også de forhold som menneskene lever under. Fremfor alt er der for ham ingen vekst i erkjennelse av Gud og hans vilje, ingen åbenbaring fra Gud utover den, som er gitt oss for 2000 år siden. Han glemmer den Hellige ånds gjerning i disse 2000 år.

Det henger sammen med hele hans skriftsyn. Også der mangler han det historiske syn. Derfor makter han ikke å gjennemføre Jesu ord om sinnelaget som det avgjørende, som han selv så ofte i den teoretiske del understreker. Og derfor gjør han selv den feil, som han bebreider de reformerte og katolikkerne, han gjør skriften til «en utvortes autoritet, noget i retning av en guddommelig lovbok». Også her er han ikke kommet utover det gammeltestamentlige syn og derfor blir hans «anvendte etik» mer en jødisk etik enn en kristelig.

Men når skriften anvendes på denne måte, må det uvegerlig føre til at resultatene blir eiendommelige. Det viser sig da også at to med samme utgangspunkt kan komme til ganske motsatte resultater. «Skriftbevis» kan føres på så mange måter.

Et eksempel: Biskop Heuch var som bekjent ingen ynder av folkesuverænitetsprinsippet. Han kom derfor efter et inngående skriftebevis til det resultat at: «Med indre nødvendighet må folkesuverænitetsprinsippet komme i kollisjon med kirstendommen»[1]).

---

[1]) Luth. Ugeskrift 183 I s. 280.

Professor Hallesby sier om dette:

«Staten er en frukt av folkets suverænitet, folkets vilje til å underkaste sig de livslover som får sitt uttrykk i statssamfundets organisasjon, med dets organer og rettsregler. Statsmakten er derfor ett med folkets suveræne vilje, og kan aldri stilles op mot denne.»

Ja selv lærerne ved menighetsfakultetet kommer med hensyn til de kristnes forhold til krigen til motsattte resultater, til tross for at de alle føler sig bundet av bibel og bekjennelse. I sin redegjørelse i anledning av angrepene på professor Hallesbys bok erklærer de jo, at Hallesbys standpunkt er overensstemmende med bibel og bekjennelse, men samtidig erklærer de at «et par av fakultetets lærere hylder og hevder bestemt de pacifistiske synsmåter», som altså også synes være overensstemmende med bibel og bekjennelse.

Her har vi da også forklaringen på det spørsmål som er reist foran om hvordan det henger sammen at Hallesby nu angripes av sine tidligere kampfeller.

Og det gir løfte om at den kamp, som nu innledes, ikke bare vil virke til klargjørelse av de vanskelige spørsmål, kampen er reist om, men at den vil virke til at en historisk forståelse av skriften kan trenge dypere ned enn hittil. Det er rimelig at denne forståelse har hatt vanskelig for å trenge gjennem så lenge kampen var en lærekamp. Nu rykker det hele menneskene nærmere inn på livet. Det er ikke lenger teologene som er i ildlinjen. Det er de mange kristne mennesker, som i tro og bønn og ved den Helligånds gjerning har vunnet frem til et kristent livssyn, som de ikke kan gi slip på.

Dette sammen med den fredeligere og positive tendens, som foran er nevnt , gir løfte om at kirkestriden vil komme ut av den ørken den i de senere år har vært i, og har professor Hallesbys bok medvirket til det, da har den gjort en gjerning, som han selv kanskje ikke har ønsket, men som Vårherre nok har hatt sin mening med.

Hans Seip.

NOGEN LEGMANNSBETRAKTNINGER OVER VÅR GUDSTJENESTE

Av cand. philol. Bolette Hegermann.

Klagen over de tomme kirker er snart blitt så ofte gjentatt, at den ikke lenger interesserer. Nogen skylder på tidens irreligiøsitet, og så er de ferdig med saken, for tidsånden er en bøig, som det er vanskelig å komme til livs. — Det er så mange prester som ikke dur, sier andre; deres prekener mangler innhold eller varme, — og den klage er nok ikke alltid helt uberettiget, selv om visst vår prestestand i det store og hele står høit. Atter andre peker hen på den katolske kirke og sier at vår gudstjeneste mangler skjønnhet. Mere musikk må vi ha, — og så lager man i stand vespergudstjenester, og kirkene fylles og avisene skriver: se, der kan man se, at folk nok går i kirken, når kirken bare har noget å by. Ja, la mig ikke si noget ondt om vespergudstjenesten, den har kanskje sin misjon; men jeg skulde nok ha lyst til å vite, hvor mange som får nogen virkelig opbyggelse ut av den, og hvor mange der egentlig er på konsert.

Det viktigste problem forekommer mig nemlig å være dette: hvorledes kan menigheten bringes til aktiv deltagelse i gudstjenesten og således knyttes inderligere til sin kirke?

Så vidt jeg vet er det en gammel grunnsetning, at i den lutherske kirke skal forkynnelsen ha den bredeste plass. Men er det ikke en selvfølge, at forkynnelsens betydning må bli mindre i en tid som vår med den rikelige adgang til kristelig oplysning gjennem bøker, tidsskrifter, ja endog aviser? Dessuten forekommer det mig at en ukentlig preken av de nuværende dimensjoner simpelthen for de aller fleste prester må være over evne. Om prekenen nu blev — la mig si halvparten så lang, så vilde dermed også hele gudstjenesten kunne bli kortere. Nu er den ganske utvilsomt for lang. Det er kanskje en mangel ved vår rastløse tid; men det er da visst et

faktum, at det for folk som til hverdags er bundet til kontorkrakk eller skolepult, blir for lenge å sitte 1½ time eller mere i kirken om søndagen, og at det for de fleste av oss skjer på bekostning av sinnets samlethet. Egentlig burde en gudstjeneste ikke vare mere enn en time. Dernæst kunde man også ønske, at den var mindre opstykket, for denne opstykkethet har ført til lemlestelse av mange av våre deilige salmer. Det er naturligvis en fordel at en ikke lenger må slite sig igjennem et utall vers av en salme, hvis melodi en efter — la mig si 4—5 vers er helt ferdig med. Men på den annen side er det synd, at tiden så sjelden tillater, at en salme synges i sin helhet. I min sognekirke synger vi meget ofte «Min sjel, min sjel, lov Herren», og dog har det i de siste par år, om jeg ikke husker feil, aldri hendt at vi har sunget mere enn 1 og 2 vers, som regel bare det første. Og de to andre er dog like vakre; tenk bare på den praktfulle avslutning: «Og alle jordens skarer, stå op og lov vår Gud!» — nettop et vers som skal løftes op av hele menighetens unisone sang. —

Men det viktigste er dog at menigheten kommer mere med, både i salmene og i liturgien, og her mener jeg at alle bestrebelser for å hjelpe på sangen ved gode kirkekor ikke kan føre helt frem. Jeg har truffet på utrolig mange mennesker av den mening at prest og kor skal være alene om vekselsangen. Det er jo heller ingen tvil om at der hvor korets svar er mest kunstferdig musikalsk utformet, f. eks. flerstemmig, betegner menighetens deltagelse ingen forskjønnelse av helhetsvirkningen, tvert imot. — Selve salmesangen går det også ofte trått med. Mange gidder ikke synge, og andre, som gjerne vilde, våger ikke opløfte sin røst til noget som mer eller mindre får karakter av solosang. Jeg kunde ønske, at der fantes en måte, hvorpå man kunde skape en hel del små sangcentrer rundt om i kirken, til støtte for de fryktsomme. Det var kanskje en opgave for våre ungdomsforeninger.

Menighetens aktive deltagelse er den ene hovedsak; derved kommer vi nærmere idealet: guds-tjeneste. Den annen hovedsak er at vi verner om kirkens, om gudshusets hellighet. — Kirken er ikke et forsamlingslokale. Man prater ikke når man er kommet der inn. Man går ikke rundt og håndhilses med venner og bekjente og snakker om vær og vind. De gamle

gjorde det ikke, men her er tegn til utglidning. «Vi norske mangler kirkelig kultur», sa engang biskop Gleditsch på et studentermøte, og han hadde evig rett. Vi tramper ut og inn under gudstjenesten, vi tar på oss hansker og samler sammen våre eiendeler under den stille bønn. — Å ja, der forekommer verre ting enn det. Jeg har, da jeg som konfirmant efter gammel skikk skulde ofre til presten, oplevet at der på baksiden av altertavlen fantes blyantstegninger, harmløse ganske visst og formodentlig en levning fra den tid da konfirmantundervisningen foregikk i kirken, — men allikevel! Og vi som pleiet være presise til gudstjenesten hadde gjerne den underholdning å se kirketjeneren komme ramlende inn med en stige for å henge op salmenumrene. En annen smakløshet: i en av våre ærverdige gamle landskirker var der spendt ståltråder ut over kirkeskibet; de bruktes til å henge lykter i, når man hadde f. eks. misjonsfester med kaffeslabberas. — Men selv om vi ser bort fra slike uhyrligheter: vi må vokte oss for å la gemytligheten bre sig på verdighetens bekostning. Skulde ikke f. eks. koret med alteret i særlig grad likesom være Guds bolig i kirken. Vi behøver da visst ikke være redd for nogen slags avgudsdyrkelse i den anledning, at folk skal tro Gud finnes bare der. Jeg synes så ofte våre prester forsynder sig her, at man får som en slags pinlig følelse av å kikke bakom kulissene.

Kirken skulde jo ligge på et høit sted — åndelig talt. Men hvilket ansikt viser den dem, som sjelden kommer; det er næsten viktigst med dem, ti de kan lettest støtes bort. Barnedåpen — jaskes den undertiden av efter en lang gudstjeneste av en trett prest? Og konfirmasjonen, foregår den under rammel av store og små barn, som gjerne vil se på sine pårørende eller venner, men synes det blir for langt å sitte inne hele tiden. Det måtte vel gå an å få en ende på det uvesen, hvis man virkelig satte noget inn på det; en enslig klokker kan jo ikke være allesteds nærværende. — Jeg var engang tilstede ved en overhøring, og det var en forstemmende oplevelse. Den var visst ikke verre eller bedre enn overhøringer flest, snarere det siste; men hvorfor holder kirken krampaktig fast på en form, der forlengst har mistet sitt livsinnhold? Så lenge overhøringen skulde tjene til kontroll av hvorvidt ungdommen og-

så var oplært i den rette lære, hadde den sin berettigelse. Nu vil vi jo helst slå fast at dette med den rette lære er dog ikke hovedsaken. Så kalles det samtale, — som om nogen kan tenke sig en «samtale» mellem barn og voksen i hele menighetens påhør. Jeg tenker det kan være vanskelig nok for en prest å få en virkelig samtale i gang med sine konfirmanter under forberedelsen, selv i gunstigste fall — med et litet kull, for barn er i den alder usigelig blyge, når talen kommer inn på det religiøse, og de generer sig for den saks skyld kanskje like meget for sine kamerater som for presten .— Resultatet av overhøringen blir altså dog en eksaminasjon, bare at man istedenfor eller ved siden av katekismen, som dog er klassisk i innhold og form, får servert en tilfeldig prests mer eller mindre uforgripelige meninger eller kjepphester, hvis ikke det hele utarter til det rene religiøse pjatt. En sitter der med det pinlige spørsmål: hvad må de tenke alle de som dømmer kirken efter dette?

Kirkens menn behøver ikke resignere og si: vi makter intet overfor tiden; vi kan ikke gå på akkord med oss selv for å imøtekomme dens krav. Der er nok av opgaver, — og målet er at kirken gjenvinner den plass i folkets bevissthet, som burde være dens med rette.

Bolette Hegermann.

STATSMINISTER GUNNAR KNUDSEN

(1848—1928).

Av sogneprest Knut Mollestad.

Der er to ting som forekommer mig å være karakteristisk for Gunnar Knudsen. *Først* at der forlengst er begynt å danne sig *legender* om ham. Det pleier ofte å være slik med særmerkte personligheter, og det er blitt så også med ham. — *Det andre* er hvor sterkt en føler sig imponert når en leser gjennem hans levnetsløp og ser alt hvad han har vært med i, har interessert sig for og gjennemført. Det gir først og fremst et ganske sterkt billede av denne manns store interessesfære og uhyre arbeidskraft. Han var nemlig ikke bare et innvotert medlem av de forskjellige styrer, komiteer og foreninger, valgt inn ikraft av sin hele posisjon, et «æresmedlem», en gallionsfigur for sin sociale stillings skyld. Tvertom, han var alltid en aktiv kraft og betegnet alltid en stor berikelse av foretagendet ved sin initiativrikdom og sin overordentlig store organisatoriske evne og praktiske sans. — Og i alt dette møter oss ikke bare stats- og kommunepolitiske organisasjoner, nei, det er jordbruk og skibsfart, skogdrift og fiskeri, industri og fedrift, like frem til betydningsfulle institusjoner med videnskapelige formål. —

*

Det som vel først og fremst har falt den store allmenhet i øinene er sikkert Gunnar Knudsens innsats i *politikken.* Og her vil de fleste straks tenke på *tre ting:* Hans konsesjonspolitikk, hans ledelse av vårt land i krigsårene og hans konsolideringspolitikk, — hans avgjorte, rene og ubøielige venstrelinje. — Alle disse ting er det vel ennu vanskelig, ja, umulig å felle en rettferdig dom om. De er ennu på sett og vis så uavsluttet at dommen må høre historien til. Ikke minst gjelder dette de to førstnevnte ting. Alle kjenner til den voldsomme kritikk ut fra efterkrigsårenes deprimering og sterke

reaksjoner som rettedes mot venstres ledelse av krigsårenes økonomi. Men det turde kanskje betegnes som karakteristisk at denne kritikk som fra først av samlet sig om G. K. selv og hans parti, nu er mere utjevnet og forskjøvet til å bli en felles skyldfølelse. Det er et godt tegn både for oss selv og for G. K. og hans ledelse. Og dommen torde kan hende bli mer gunstig enn vi nu kan se. Et par ting kan en ha lov til å si: Neppe nogen kunde ha vært mer handlekraftig, rolig og bestemt enn G. K. var det i disse år. Og det er vanskelig å peke på andre menn fra den tid som på en bedre måte hadde maktet å oprettholde vårt lands strengt neutrale stilling i den tids hårde påkjenning enn han. —

Når det gjelder konsesjonspolitikken bærer den ikke bare bud om mannen med de store tanker, men fremforalt om mannen med det store nasjonale hjerte. Bakved det hele lå nemlig ikke eksperimenteringstrang, men G. K.s dype ønske om å skape et rikere, sterkere og mer uavhengig Norge ved å bevare våre nasjonale herligheter for landet. — Personlig fikk jeg alltid inntrykk av at dette var for ham selv hans største sak. Jeg glemmer aldri den strålende lykke han følte over venstreseiren i 1912. Han var ikke i tvil om at det var konsesjonslovene som førte seiren med sig. Og han mente heri å se en sterkere forståelse særlig fra bøndenes side av disse lovers høie verd. — Engang sa han til mig: «Det er rimelig at mange kan ha vanskelig for å forstå og vurdere disse ting. Men kunde vi se 100 år frem i tiden, vilde det være en selvfølge.»

Og endelig hans kosolideringspolitikk. Den har såvidt jeg forstår bud fra en mann hvis politiske partistilling ikke var skapt ut fra forholdet til enkelte bestemte saker, f. eks. unionsspørsmålet, men det var et naturlig og ekte uttrykk for hans hele innstilling og innerste overbevisning. G. K. var socialpolitisk radikalt innstillet. Og denne radikalisme vilde han redde, fordi han fant den begrunnet og berettiget ut fra livets egne krav og lover. Derfor kunde han bryte med sin venn og slektning Jørgen Løvland. Han så at venstre var på skilleveien efter 1905. En rekke menn hadde hørt partiet til ved sitt syn på unionssaken, ikke fordi deres innstilling ellers var radikal. Disse måtte gis anledning til å finne inn til sig selv og gjøre sitt regnskap op. — Og hans berømte krav om alltid

å se «til venstre» var for ham en overbevisningssak av høieste rang. På den måten mente han best å bevare de linjer rene som hørte venstre til. —

Det var forholdsvis sent G. K. kom med i aktiv politikk. Han var ca. 42 år da han første gang møtte som stortingsmann. Det er blitt mig fortalt av en av hans gamle venner fra 80årene, at i de første år på Borgestad hadde man lite rede på hans politiske syn. Men da han så blev med, først i kommunal — og litt efter i statspolitikken, var det en mann med avklaret og vel underbygget socialt syn som møtte frem. Men han kom ikke fra studerkammeret. Det var ikke lærde socialpolitiske verker eller tankemessige overveielser som lå bak, heller ikke synes andre å ha påvirket ham. Teoretisk-filosofisk tenkning lå ikke for ham. Han kom like fra det praktiske liv. Det som drev ham var en forening av det overordentlig praktiske blikk, den medfødt sociale innstilling og en sjelden organisatorisk evne. — Det er karakteristisk for ham at efter studentereksamen utdannet han sig til ingeniør i Gøteborg og kastet sig over skibsbygning ved Akers mek. verksted og i England. Men han nøiet sig ikke med rent teoretiske studier, han arbeidet sig gjennem «gradene», for personlig å sette sig inn i hvert enkelt arbeidsområde innenfor skibsbygningen. — Og straks han er ferdig, utfolder hans aktivitetstrang og organisatoriske evner sig ved igangsettelse av en rekke foretagender som fremdeles er i gang. —

*

Gjennem dette jeg har nevnt vil man kanskje ha fått et visst inntrykk av den personlighet som stod bakom alt. Og for oss som i årenes løp lærte ham å kjenne og kom ham nær, var det da også til slutt *ham selv* som grep oss. Kan det sies om nogen så tror jeg det er om ham, at en blev glad i ham ikke minst for hans egen skyld. —

Hvad der gjorde ham til den imponerende personlighet, var dypest sett nogen få og enkle ting. Han var ikke egentlig nogen sammensatt natur, og der er ikke så mange linjer å trekke op. Men de linjer som er, er så meget mere kraftige og sterke. En vil kunne si at det hele var en mektig vilje,

sterke menneskelige følelser og stort praktisk skjønn. Og det har fyllt hans indre med veldige krefter. —

Hans bror, Jørgen Knudsen, fortalte engang et par trekk fra G. K.s tidligste barndom; det var hans første erindringer om sin yngre bror: Moren hadde en aften bedt Gunnar hente noget ovenpå. Det var mørkt, og han måtte over et mørkt loft. Uten et ord løp han avsted og kom tilbake med tingen. — En annen gang maste han på å være med i kirken. Det var lang vei å gå, og moren mente han vilde bli for trett. Men gutten ga sig ikke og fikk til slutt lov på betingelse av at han ikke klaget eller ga sig over. Og der satt den vesle pjokken og holdt ut den lange gudstjeneste, dødstrett men uten å gi en lyd fra sig. For det hadde han lovt. — Der er noget av det uforferdede og det viljesterke en allerede her møter, det som går igjen i hele hans senere liv. —

Hvad der ellers slo en imøte hos G. K. var noe overordentlig *levende* hos ham. Det møtte en først og fremst i det skarpe livfulle glimt bak brillene. Det blikk glemte en aldri. Men det kom selvsagt allermest tilsyne i den evne han hadde til å interessere sig for og ta sig av alt som hadde livets rett i sig. Karakteristisk er det at han kun nødtvungent og når der ingen vei utenom var lot gamle trær hugge ned. «De er lette å få ned, vanskelig å få op igjen,» pleiet han å si. Gamle, stolte trær omkranser derfor Borgestad gård. Og i hans veldige eplehave har hvert tre sitt nummer og er gjenstand for nøie kontroll. Og i Borgestad kapells sakristi henger i glass og ramme en skrivelse hvori der er fastslått strenge bestemmelser om at de gamle trær omkring kirken *aldri* må hugges.

Der var derfor over all G. K.s radikalisme intet av rabulistens og rothuggerens vanvyrdnad for levende verdier. Derfor kunde han undertiden gi inntrykk av en viss konservatisme. Men det var snarere hans åpne blikk for det positivt opbyggende og verdifullt levende. Blev han imidlertid overbevist om at det nye hadde livets og fremtidens rett i sig, vek han ikke tilbake for å sette alt inn på å få det gjennemført. Han førte inn 8 timers arbeidsdag før nogen annen, han kjempet for damp kontra seil, og senere for oljen og motoren, han eksperimenterte i landbruket ustanselig for å finne de mest verdifulle veier å gå. Og han var lykkelig og strålende når

han så at det grodde efter ham. — Vi hadde i Borgestad kapell et par år brukt en ny melodi på påskesalmen «Påskemorgen slukker sorgen». Tredje året banket G. K. om morgenen på sakristidøren: «Jeg tenker vi får den gamle melodien idag», sa han bare. Det var ikke så meget konservatisme som det var trang for sin egen del som for de andres til å kjenne påskedagens fyldige opbyggelse. —

Fordi der var dette levende hos ham, hadde han også en sjelden og lykkelig evne til fort å kunne sette sig inn i en sak og gripe dens kjerne. Uten denne evne hadde han neppe hatt krefter til å utrette hvad han gjorde og treffe sine avgjørelser i de mangfoldige spørsmål som blev ham forelagt. Han var et klart hode, brukte ikke unødig tid på detaljer, satt ikke og veiet alle verdens minutiøse ting for og imot, hans avgjørelser var alltid klare og bestemte, bygget på praktisk skjønn og evne til fort å gripe sakens vesen. —

Han ønsket at også andre skulde få kjenne denne samhørighet med det levende. Derfor satte han så meget inn på å hjelpe sine arbeidere til egne hjem, med litt jord til have og binæringer. Han skaffet dem gunstige vilkår for husbygning o.s.v. Og han hadde megen glede av den innsats han der gjorde.

Sammen med dette levende hos ham hang hans *mektige vilje*. Jeg vet aldri å ha møtt et menneske med så sterk en vilje. Rent utvortes avspeilet den sig i hans massive, tettbyggede skikkelse. Undertiden kunde en ha følelsen av at denne vilje stod i fare for å føre ham inn i steilhet. Og det kunde kanskje hende. Men han var aldri redd for å bøie sig der hvor han kjente sig overbevist. Dertil var den moralske rettlinjethet for sterk hos ham. Stod han imidlertid overfor uklare kompromisser eller følelsesbetonet fanatisme, da steilet han, og da var viljen i vekst. Kjent antar jeg er hans svar da utsendingene fra Calmeyergatemøtet i 1919 kom til ham: «Jesus sier: døm ikke.» «Ja,» blev der sagt, «men Paulus sier — — —.» «Det er mig likegyldig hvad Paulus sier, jeg holder mig til Jesus.» Og de måtte gå.

Det var hans ubøielige vilje som bar ham gjennen alt. Men den forenet sig hos ham med sterke menneskelige følelser. Hans varme hjerte, hans gavmildhet, hans sympati med de små, er vel kjent. Gavekontoen i hans regnskaper så han

aldri selv på. Men jeg vet at der var neppe nogen dag at der ikke blev opført nye poster her. Derfor var han småfolks venn, og de så op til ham med tillit og varme. — Jeg kan ikke la være i denne forbindelse å citere litt av hvad en av slektens yngre skriver: «Onkel Gunnar var henrykt over alle barnebarna. Han gikk alltid med en eske lakris i lommen, og så snart et av barna kom i nærheten av ham, bød han på lakrisdrops, selv om han satt i viktige forretninger. — Likeså snild som han var mot barna var han mot hundene sine. Hver dag gikk han bestemte turer med dem. Når han kom fra kirken om søndagen, var han alltid innom Borgestad for å hente hundene til tur. Han tok sig en daglig tur innom fjøset. Når oksen hørte at onkel Gunnar kom, buret den bestandig. Den visste at nu vilde den snart bli klødd på ryggen og klappet på hodet. — En annen side ved hans personlighet som vi beundret, var hans godhet mot alle fattige. Han kunde aldri si nei til nogen som bad ham om noget. En gang kom en mann og bad om en frakk, han frøs så. Onkel Gunnar ga ham en av sine egne. Fanten var ikke kommet lenger enn ned i alleen før han møtte kusken på Borgetsad som han ikke kjente, og var frekk nok til å spørre om han vilde kjøpe frakken. Onkel Gunnar fikk høre dette, og fra den dag var han mere forsiktig. Han innførte den skikk at når en mann fikk et par bukser eller et annet klæsplagg, skulde han først ta dem på innen han forlot Borgestad, og de gamle blev brent under bryggepannen.» —

G. K. var innenfra overbevist om sine meningers rett og riktighet. Derfor var han rettlinjet og ubestikkelig og vek ikke til siden for alle slags opportunistiske hensyn. Man kan si at det er ikke så farlig for en fører og høvding å være bestemt og urokkelig, han vet jo at man vanskelig tør gi slipp på ham. Og noget kan der vel være i det. Men man skal ikke glemme at G. K. satte noget inn, og at hans urokkelighet ofte var forbundet med risiko både for ham selv og partiet. —

Efterhånden formet alle disse ting sig hos ham til sterk selvtillit og tro på sig selv. Der blev hos ham en trygghet og tilforlatelighet som måtte virke og virket ganske sterkt. Og fordi denne selvtillit var forenet med den store moralske vederheftighet og ubestikkelighet, derfor kunde han øve så imponerende innflydelse gjennem en menneskealder.

Disse trekk ga sig også uttrykk på flere andre måter. For ham gjaldt det som hørende med under Guds 10 bud: Sak, aldri person! Jeg kjente ham i mange år, men jeg vet næsten aldri å ha møtt et menneske der slik som han aldri angrep andre, privat eller offentlig. Kunde der under en samtale falle nogen mindre gode ord om andre mennesker, tidde han enten helt stille eller sa nogen ord til forsvar. Og mangengang når vi kunde tale sammen om en eller annen som hadde vært «uheldig» og for hvem livsveien var blitt forskjøvet bort fra der bra folk gikk, hadde han en næsten barnslig trang og evne til å formilde, undskylde og forklare. Når jeg tenker på de mange mennesker jeg i mitt liv har vært sammen med, vet jeg ingen som mer har praktisert ordet om at «å forstå er å tilgi». — Vi hadde i vårt naboskap dernede et menneske som der ikke var meget godt å si om. Engang vedkommende kom på tale, blev det også nevnt hennes uorden og urenslighet. «Værelset er fullt av blomster og dyr, der vrimler av hunder og katter.» «Ser De det,» sa G. K., «da er hun ikke noget dårlig menneske. Der er alltid noget godt hos den som elsker blomster og dyr.»

Der var hos ham en lys og tillitsfull tro på menneskene. Det er næsten underlig at det kunde være så, så ofte han sikkert måtte være blitt skuffet. Men den fulgte ham bestandig og helt til slutt. I sin tale på sin 70årsdag sa han bl. a.: «Menneskene kan være tankeløse og lettsindige, men de er ikke onde. Der er altid noget godt hos hvert menneske, bare det kan lokkes frem. Det er min faste overbevisning.» Så kunde han sette op plakater til barn og ungdom, appellere til det beste hos dem og be dem ikke røre de nyplantede trær, som engang skulde bli store og skyggefulle og fryde dem når de selv blev eldre, og be dem verne om dyr og fuglereder, og be dem ikke røre turnipsen så kuene ikke skulde få for lite mat til vinteren, og be dem ikke røre epletrærne, for hver høst kjørtes der et vognlas med epler til skolebarna. —

Den var uhyre sympatisk denne hans optimisme, og at den øvet sin virkning fikk han både se og høre eksempler på. Jeg har i et lite stykke i dagspressen nevnt dette trekk i G. K.s personlighet og gjentar det: Man har kritisert og smilt av denne hans optimisme. Og det er såre lettvint, å

gjøre. Men den som kjente ham, visste at det var et uttrykk for noget levende hos ham. Kun den forstår den ekte optimisme som *kjemper for noget.* Og i G. K.s liv var der kamp, ikke bare utad i politikken, men også innad hos ham selv. Derfor kjente han det kjempende menneskes dype spenning: mellem troen på ideenes rett og sannhet og den hårde virkelighet som vil beta en mot og tro. Så må et kjempende menneske lære hvad det vil si å leve «med håb mot håb». Og en klynger sig fast til det usynlige. —

Det var sikkert hans trygge selvtillit, hans moralske rettlinjethet og det avgjorte inntrykk en fikk av fast overbevisning, som virket sterkest ved hans *taler.* Han eiet ikke meget av oratoriske evner. Hans stemme var ikke mer enn alminnelig i styrke, og eiet ikke mange nyanser. Han brukte ikke de oratoriske hjelpemidler som folketalere har lett for å benytte sig av, heller ikke gestikulasjoner. Når han fikk menneskene i tale slik som han gjorde og øvet innflydelse også gjennem sine taler, var det først og fremst fordi venner som motstandere alltid visste sig trygg for ham og aldri kunde tvile om hans nøkterne ærlighet og gjennemførte redelighet. Derfor trengtes ikke oratoriske knep eller unødig tung argumentasjon eller bevisførelsens strenge logikk. Saken skulde seire ved sin egen tyngde og livsrett og ved fremførelsens enkle klarhet. —

Man har ofte spurt om han tok sig nær av de ofte personlige angrep som rettedes mot ham i pressen. Han skal engang ha sagt: «Når jeg blir rost i et høireblad, har jeg all grunn til å spørre mig selv om jeg ikke er på gale vier.» Jeg vet ikke om dette er riktig. Men en fikk iallfall aldri inntrykk av at det gikk særlig inn på ham. Hvad der så bodde innenfor er ikke godt å si. Men der er et morsomt billede jeg bevarer i min erindring om G. K. Han og Em. Vigeland var en dag ute og kjørte, en varm dag i krigstiden. G. K. kjente sig døsig og trett. Han hadde med sig en Osloavis av nokså store dimensjoner, og den inneholdt en rekke temmelig voldsomme og hatske angrep på ham. Så tok han ganske rolig og la avisen over ansiktet og fikk sig en god blund under alle angrep. —

*

Borgestad gård ligger der som et lite samfund for sig. Der er «administrasjonsbygningen», der er gårdsbruket og eplehaven, der er fabrikken og arbeiderboligene med sine småhaver. Midt i det hele stod «herren til Borgestad», som kjente det patriarkalske ansvar for det hele og tok sig av alt og alle, fra det største til det minste. Og inne i den vakre patrisiergård med sine tradisjoner var der en varme og hygge som en sjelden møter. Der møtte en en næsten eventyrlig gjestfrihet fra herren selv, hans fine, statelige og fromme frue og deres barn. Kan en tale om «åpent hus», var det der. G. K. likte å se mennesker om sig og var som vert charmerende og hjertelig. Han vilde at alle skulde ha det godt også der. Mangfoldige mennesker vil minnes ham også fra den siden, for hans store gjestfrihets skyld. — Jeg tør bl. a. nevne at russen og gymnasiastene fra Eidangermøtet 1924 i et antall av over 100, neppe vil glemme den strålende middag og eftermiddag de fikk være hans gjester på Borgestad. —

Men til Borgestad gård hører også *kirken*, Borgestad kapell, en av de vakreste landskirker vi har, den han selv hadde bygget og latt Em. Vigeland utsmykke med sine herlige glassmalerier, lødige i farver som i innhold. Og her var G. K. *alltid* tilstede når han var hjemme. Her hentet han sikkert meget av sin åndelige styrke og hjelp, fra ordet som han alltid så opmerksomt lyttet til, fra salmesangen som han gledet sig over og deltok i med sin vakre, klare stemme, fra nadverdbordet som han alltid regelmessig var gjest ved. — Jeg har i den nevnte artikkel i dagspressen pekt på G. K.s fromme kirkelige og religiøse sinn og skal ikke her komme inn på det igjen. —

Det er vanskelig å skrive om Gunnar Knudsen uten at det personlige vil spille inn. Jeg syntes jeg skylder ham så meget. Når jeg da tenker på ham og minnes ham med så dyp en kjærlighet og ærbødighet, da er det ikke så meget den politiske førerskikkelse med de store evner han her hadde, som jeg vil bevare i mitt sinn, hvor meget jeg enn skylder ham i den retning, heller ikke den dyktige, foretagsomme socialreformator og foregangsmann. Nei, jeg vil helst se ham for mig når han søndag morgen kom vandrende skogstien gjennem Borgestadskogen op til kirken og satte sig på sin vanlige

plass der. Jeg vil helst se for mig den tettbyggede høvdingskikkelse sitte der ydmyk og sterk mellem de skjønne billedrekker som bar så sterkt bud om den ekte kristelige optimisme, såmannen og vingårdsmannen. Og jeg tenker aller mest på ham som den såmann og opbygningsmann han var, ydmyk for Gud, fyllt av sitt ansvar for livet og sin gjerning, med den faste tro på det godes seier fordi det er av Gud. —

En sterk og stor personlighet var han, et charmerende menneske, en god norsk høvdingskikkelse, men fremfor alt et kristent menneske med sine livsrøtter i levende kristendom. —

Knut Mollestad.

MORALITET

Av skoleinspektør J. Rydningen, Tromsø.

En skytter lukker det ene øie når han innsikter blinken på skiven eller tiuren på vårtoppen. Marta Steinsvik gjør det samme i sin store bok «Sankt Petri himmelnøkler», der hun gjennemhuller pastor Krijn's brosjyre. Hennes bok er hissig polemisk, skrevet ut av et aggressivt mot. Nogen prinsipp-vurdering av den katolske moral gir boken ikke, men den er en rikholdig citat- og dokumentsamling om emnet. Når jeg må betegne den som en fæl bok, uttrykker jeg dermed min egen stemning under vandringen gjennem dens skog av citater, men samtidig som jeg ikke ser mig i stand til å gjendrive den, må jeg la mitt sinns bifall utebli.

Bedre huer mig tre andre, mindre skrifter om samme emne: pater Lutz's «Den katolske moral», den svenske prest Emil Ohly's «Evangelisk og romersk sedlighet» og Wilhelm Herrmanns «Romersk og evangelisk moralopfatning», nettop oversatt av professor Johannes Ording. Det er tydelig at det katolske moralsyn kan belyses og bekjempes på to ulike planer, som jeg vil kalle stridsplanet og prinsipp-vurderingens plan. Jevnfører en anlegget og utføringen i de tre nevnte skrifter med fru Steinsviks bok, faller ulikheten i øinene.

Katolicismen er en mangfoldig størrelse, bygget op av flere ulike lag, så den rummer flere livsarter og livsformer. Dette har den tidligere katolske forsker Friedrich Heiler fremhevet. Det kan da bli vanskelig å bedømme den riktig og rettferdig, og dette vil også gjelde dens etikk. Så vidt jeg kan se, lever der innenfor katolicismen to moralsyn og motiver til moral: *legalismens* og *mystikkens*, og vurderingen kan bli ulik eftersom en legger den ene eller den annen av disse arter til grunn.

Det først nevnte syn ser *det moralske* som det lovfestede *(det legale)*. Betoningen blir da juridisk; moralen blir den plikt som rår i en Guds*stat*. Omhyggelig skiller en da mellem lov og frihet, det legalt bestemte, og det som det ikke er

bestemt noget om i nogen lov. Det siste er fritt, også moralsk fritt. Det valgfri felt må få være så vidt som det skal være, ikke et minimum, men hele frihetsfeltet. Videre hevdes det at en tvilsom lov ikke forplikter, så ikke bare det som klart uttalt er fritt, er tillatt, men også det som ikke er tydelig forbudt eller påbudt efter en utvilsom lov; altså er også de tvilsomme tilfelle fri. Foruten et klart bestemt frihetsfelt blir her da et ikke helt klarlagt område for det moralske valg, en slags *elastisk* sfære.

Hvorledes kan en finne frem uten forlis gjennem dette dunkle eller elastiske felt? Om det må en katolikk rådføre sig med skriftefar, men ellers også med sin egen interesse; efter kirkelige autoriteters anvisning må han finne ut hvorledes Kristi sak kan lettes ved såkalte *probable* utveier, det vil si utveier som (til nød) er tillatelige eller mulige. Den katolske kirke kunde kanskje fraskrive sig ansvaret for læren om det probable og betegne den som jesuitismens private etikk: den er ikke den kirkelige. Men jesuitismen er en for energisk åndsmakt i den moderne katolicisme til at det åpent kan skje. Noget brudd med denne ånd vil kirken ikke erklære, men tar den i den beste mening og hegner om den med varlig omsikt. Det må den også gjøre nu efter at Alphons Liguori er blitt ophøiet til doctor ecclesia. Visstnok gikk han noget ved siden av Jesu selskap og stiftet sin egen orden, og lærte en modifisert probabilisme. Men forskjellen er jo dog bare en nyanse; moralsynet er det samme legalistiske.

Da en tvilsom lov forplikter, har en i tvilstilfelle rett til å forsvare sin frihet mot loven, og ut fra dette grunnsyn anviser da probabilismen følgende utvei: i et uvisst tilfelle kan en følge en antagelig mening, antageliggjort ved en kirkelig autoritets utsagn, også når en selv finner den motsatte mening antageligere. Vi evangeliske føler straks, for å bruke et varlig uttrykk, at denne lære har sin *svakhet*. Hvori stikker *den?*

Dette synes jeg Ohly's lille skrift belyser best: Den romerske morals vesen forstås best ut fra Roms religiøse totalopfatning. Den kristne religion har to poler: Guds *nåde* og menneskets *natur*. Men forholdet mellem nåde og natur kan tenkes på to ulike måter, som et *utvortes-magisk* eller et *inderlig-personlig*. Der nåden tenkes å være en overnatur som

omhyller naturen, vil også dens virkning få et utvortes preg. Men der det religiøse gode ikke ter sig som en ytre innramning av naturen, men som personlig tilegnet frelse, der virker ikke heller nåden som et dunkelt magisk under, men som en indre, personlig kraft. Videre: i det magisk-sakramentale forhold spiller naturen en meget aktiv rolle, og forholdet tenkes lovmessig: naturen medvirker til et fra lovens synspunkt korrekt *rettsforhold* til guddommen. Når nåden derimot tenkes virkende blott i den bevisste, personlige oplevelse, er en slik selvstendig medvirken av naturen prinsipielt utelukket. Den frelste naturs nye liv fremtrer helt som en frukt og virken av nåden. Det som Gud krever av mig, er tillike hans *gave* til mig. Da en åndelig formidlet oplevelse står i den evangeliske kristendoms centrum, blir hovedordet her *tro*. Fra den ene pol ses alt som Guds nåde, fra den annen som sola fide, troen alene. Og menneskets moral fremtrer som uttrykk for den religiøse oplevelse av Guds frelse.

Efter denne bestemmelse av de to ulike kristendomssyn går Ohly over til en fremstilling av ulikhetene mellem den evangeliske og den romerske etikk. Men først vil jeg nu la den annen side komme til orde: Pastor Lutz ønsker med sitt skrift «å gi dem det riktige inntrykk, som har åndelig modenhet nok til å dømme med sin fornuft» om den katolske moral.

Den katolske morallæres innhold er både den naturlov som Gud har innskrevet i alle menneskehjerter, og de lover som Kristus har gitt sine som norm for deres liv. Disse moralnormer er forklart mønstergyldig i Thomas fra Åquinos «Summa», annen del. Det indre prinsipp i våre moralske handlinger er *dydene*, men foruten disse psyokologiske impulser til moralsk liv har vi også ytre normer, nemlig *lovene*, den evige naturlov og samfundets lover, men over alle «evangeliets lover». For å kunne opfylle disse lover trenger en Guds hjelp. Den kristne morals inderste vesen ligger i dydenes overnaturlige treklang: tro, håp og kjærlighet. Den kjærlighet som skapes av det vennskap Gud slutter med oss, blir det sedelige livs grunnlov. Alle andre dyder lever av kjærlighetens energi, som beveger oss til å innordne våre følelser og vår vilje under fornuftens lover og Guds vilje. Men

under denne innflydelse utvikles efter hvert det *mystiske samliv med Gud* der ikke vi lever, men Kristus *i* oss.

Som en ser, munder denne fremstilling ut i mystikkens moralmotiv, og kanskje må da dette syn og ikke det legalistiske være det egentlige katolske og romerske. Imidlertid gjør en vel ikke katolicismen urett om en fremhever at den jesuitiske åndsmakt er det beherskende i den katolske morals hverdags-utformning og praksis. Og når Lutz forlater prinsipplæren og går over til moralkasuistikkens leveregler, viser det sig også at han, la være varlig, hegner om de før omtalte probable utveier, eller la oss si: om Liguoris æquiprobabilisme. Dette spesiale får dog utstå, og jeg går tilbake til Ohly's og Herrmann's prinsippdrøftelse av moraliteten.

Både de katolske og de evangeliske morallærere er enige om at den sedelige lov er *Guds lov.* Men Ohly betoner følgende: den romerske kirke kjenner til et religiøst *og* et sedelig element i kristendommen som står ved siden av hverandre, uten indre formidling. Den moralske handling får ikke fattes som en nødvendig frukt av den personlige religiøse oplevelse, men mottar sin impuls *utenfra.* Tonevekten i påstanden at sedeloven er Guds lov ligger her på den negative tanke at denne lov nemlig *ikke er vår lov.* Man lyder en *ytre* autoritet, som i dette tilfelle er Gud. Men da trer moralloven frem i likhet med statens lov, som også representerer en bydende makt utenfor oss. Der det indre samsvar med loven savnes, blir forholdet bare *legalt,* men ikke *moralsk.*

Fra katolsk side er det hevdet at også katolicismen eier den verdifulle tanke at Guds lov må være vår egen lov. Det ligger i den skolastiske lære om «synteresis»: mennesket har en medfødt drift til det gode, en drift som har sin rot i fornuften. Mellem Guds fornuft og menneskets rår en naturlig harmoni: «det villendes orden bygges op på det værendes orden». Men hvis det er fornuften som er sete for synteresis, blir der ikke en *inderlig* forening av mennesket og den guddommelige lov, for det er ikke gjennem intellektets samtykke at loven blir *vår* lov, men ved at *viljen* erkjenner den som *sin.* Og det samme som sies om den naturlige fornuftslov, gjelder også om Kristi nye lov. Mange romerske kristne op-

lever Kristi lov som en frihetens indre lov, men dette kan ikke regnes *det romerske system* til gode.

Herrmann, som stemmer overens med de andre i at moralloven er Guds lov, betoner tillike med særlig styrke at den dog må komme *innenfra* og helt ut være våre egne tankers og vårt eget sinns lov. Det er ikke moralsk å leve efter det som ikke har fått vår innsikts eller overbevisnings bifall som det virkelige. Etikken kan, når den er sann, ikke være noget mindre enn *sinnelagsetikk*. Efter evangelisk syn tjener den religiøst og sedelig levende kristne ikke en fremmed autoritet, når han følger Guds lov, men det som han efter sin innerste overbevisning erkjenner som godt, og som er blitt hans viljes og sinns eget innhold. Jesu ord: «*Det er min mat* å gjøre hans vilje som har sendt mig», uttrykker på ideel måte det særegne i den evangeliske holdning til moralloven.

For Herrmann er Gud «den gode viljes allmakt», og mennesket oplever denne allmakt i sinnets fulle tilslutning til det gode. Fra dette synspunkt må hans tanke forstås, at mennesket «må ut av sig selv frembringe» det sedelige krav. Morallovens innhold er streben efter sant, åndelig samfund med andre og efter indre selvstendighet. Ohly bestemmer forskjellen på dette punkt mellem Herrmanns og sitt eget syn således: hos Herrmann er oplevelsen av Gud mere en *sedelig* oplevelse, « mens vi fatter den som en *religiøs*, som nødvendig har med sig sedelige følger.»

*

Hvorledes blir man en katolsk kristen? Ved å tre inn i kirkens livsordning, uten motstreben mottar sakramentene og korrekt overholder det som kirken byder. Å være *god* er å være *lydig*. Visstnok kan her den ytre lex eller kirkelig pålagte plikt falle sammen med det en selv oplever i det asketisk-mystiske liv. Men dette er den *høiere* sedelighet, som ikke er alles sak. Alles sak er det derimot å være ubetinget lydig mot kirken, og her er det den kasuistiske behandling av etikken trer til med anvisninger og råd for de konkrete situasjoner. La oss her gi Lutz det første ord:

«Det moralske liv er ikke alltid så enkelt som mange inn-

bilder sig.» Rett som det er, står en uviss «om det som ser ut som en plikt, virkelig er en plikt.» Der blir kamp mellem lov og frihet, som begge har sine hellige rettigheter å verge. «Før man pålegger sig selv eller en annen en plikt, må det være på det rene at den eksisterer.» Moralens prinsipper er visstnok klare, men ikke alltid deres anvendelse. Derfor må de forskjellige kasus klargjøres, og utveier ut av dem anvises. Til dette tjener moralkasuistikken, som også er nødt til å gå ned i dybdene og klargjøre de stygge kasus. Denne disiplin kan derfor lett få et skinn av uhumskhet og usseldom. «Allikevel har denne praktiske moral en så stor betydning at det individuelle og sociale liv ikke kan undvære den.» Den kirkelige sjelelæge er nødt til å befatte sig også med åndelige sykdommer av særlig vond og smussig art og på Jesu vegner gi helbredende anvisninger for den spedalske sjel. Men da må han være rustet med kunnskap om disse kasus. Avvisningen av «prokuratorvidenskapen», som Lutz med anførselstegn nevner kasuistikken, må betraktes som grunnet i en livsfjern idealisme, og «Döllinger, Harnack, Heiler o.s.v. er altfor abstrakte professorer for å kunne vurdere det store som ligger i hans (Liguoris) kasuistikk.»

La det med det samme være bemerket, at det ikke høres meget sannsynlig at cølibatsbundne teologer skulde kunne behandle det ekteskabelige gebets kasus med større konkret visdom enn gifte rådgivere. De første, som ikke praktisk kjenner ekteskapslabyrinten, må jo bare *tenke* sig inn i den. De må ta disse kasus abstrakt, men naturligvis best mulig, og det vil meget mere bero på deres pedagogiske anlegg og psykologiske sans enn på deres abstrakte kunnskap om de kan veilede og helbrede tilfellene best mulig. Dette er påtrengende sannsynlig.

Lutz behandler i sitt snaue skrift ikke direkte probabilismen. Utgangspunktet for denne lære ligger i den forestilling at mennesket har rett til i tvilstilfelle å forsvare sin frihet mot loven. Her trer legalismen åpent frem: nettop slik anvender man en juridisk autoritet for å komme unda statens lov. Men forsvarerne av læren om de probable utveier hevder at de uvisse fall da en har rett til å følge dem, er undtagelser. Mot dette fremholder Ohly og Herrmann at enhver al-

vorlig moralsk avgjørelse gjennemløper tvilens facer og først kan treffes efter overveielsens kamp. Av den grunn blir probabilismen anvendbar i de fleste tilfelle. Denne teori er pliktbegrepets indre ophevelse.

I den evangeliske etikks midtpunkt stilles *sinnelaget*. Ikke det ytre samsvar med nogen lov, men menneskets grunnretning skal bestemme den etiske vurdering av menneskelige handlinger. Dette er ånden i bergprekenen. Denne etikk kjenner derfor heller ikke noget behov for å fremstille en kasuistikk som opsplitter den sedelige opførsel i mange særskilte enkeltfall, likesom den ikke vet om den kvantitative måte å inndele syndene i dødssynder og tilgivelige synder. I den evangeliske idealisme ligger den tillit at Guds ånd driver mennesket til det som Gud vil og den broderlige kjærlighet krever. Sedelig kvalitet får en handling først når den gjøres ut av sinnets bifall og på eget ansvar. Og da det moralske liv fødes av troen, bortfaller all tanke om *lønn* som motiv for moralen. Plikttanken får det uendelige perspektiv: «Når I har gjort alt det som er eder pålagt, så si: Vi er unyttige tjenere; vi har bare gjort det som vi var skyldige å gjøre.»

Et annet katolsk uttrykk for frihetens motstilling til loven, også det utformet av jesuitismen, er læren om «reservatio mentalis», som smukt er blitt kalt sannhetens beskyttelsesfarve. Denne lære bunder i et eget syn på *sannhet* og *sanndruhet*, og la oss her igjen høre pater Lutz! Enhver løgn er i og for sig umoralsk. Forvolder den alvorlig skade på gods eller rykte, er den ikke bare en synd, men en dødssynd. Men der gis tilfelle i det menneskelige samliv da en har rett, og endog plikt, til å skjule sannheten, noget som også protestantiske teologer er enige i. Vi må altså ha et middel til i slike tilfelle å dekke sannheten. Men hvilket middel? Ofte er saken helt enkel: vi nekter å svare. Men det hender at denne utvei er umulig, og i disse vanskelige kasus anbefaler katolske moralteologer å svare med *et indre forbehold*. En kan da bokstavelig talt si noget usant, «likesom også alle poetiske fiksjoner er bokstavelig talt usanne, og likesom det er bokstavelig talt usant hvad Bibelen sier: «At Gud angret at ha skapt mennesket.» Den gang Jesus sa, at hverken englene eller Sønnen, men bare Faderen visste når verdens ende kom, brukte

han reservatio mentalis. Hvis vi ikke medgir det, må vi frakjenne Jesus allvidenhet.

Når en spørger har rett til å kjenne den fulle sannhet, er imidlertid et undvikende svar eller et indre forbehold synd. Liguori synes vel på et sted å lære det motsatte, men egentlig er det ikke tilfelle. Og bortsett fra denne noget dunkle passus lærer de katolske moralteologer at det aldri er tillatt å skjule sannheten når den spørgende har rett til å kjenne den. Men la nu et konkret tilfelle belyse dette: Har en hustru som har været sin mann utro, lov til å holde sin synd hemmelig for ham, og svare undvikende når han spør? Er mannen en uberettiget spørger eller en berettiget?

Sanndruhetsplikten defineres som viljen til å tale som man tenker. Og fordi hustruen i eksemplet taler som hun tenker, når hun tre ganger skjuler sin utroskap, frikjenner moralteologen Gury henne: hun har ikke løiet og er ikke å dadle. Vi synes mannen er en berettiget spørger som har rett til å få vite sannheten. Men Lutz sier: «Vi kan imidlertid ikke være av den mening. Kvinnens synd er en samvittighetssak; den vedkommer derfor bare Gud og skriftefaren i Guds sted.» Forutsetter hustruen at en tilståelse kommer til å ødelegge familiefreden, «så er hun forpliktet til å tie, medmindre der er andre interesser som spiller inn og som kan gjøre en tilståelse nødvendig.»

Altså slik skal en ta det praktisk med livets ubekvemme kasus, mens mannen som spør, vel er abstrakt som hine professorer!

Fru Anna i eksemplet nødlyver ikke, men bruker «restrictio late mentalis». Hun forblir derved sanndru, for hun taler som hun tenker. Derimot er nødløgn i alle tilfelle «et slapt standpunkt», en utvei som lutherske teologer, f .eks. Martensen, tilsteder. Også Herrmann fremholder, at en kristen kan komme i situasjoner «hvori han alene kan være moralsk fri og ren hvis han beslutter sig til usann tale». Unektelig er vi her i en faresone, der feigheten kan tre inn i sanndruhetens sted. Men både i Martensens og i Herrmanns behandling av denne sone merker en den understrekede etiske energi som er stikk motsatt lax moral. Vi skal under alle omstendigheter være sanndru.

Det er nemlig ikke riktig at sanndruheten kun er viljen til å tale således som man tenker. Den er villigheten til å aner-

kjenne virkeligheten og ikke tilsløre den for sig selv. Men det betyr: uten avslag å leve efter *sin egen* erkjennelse. Foruten å være den viktigste fordring til den videnskabelige forsker, kreves denne sannferdighet i en annen form av enhver. Det sanndru nærer sig av det virkelige, som er Guds verk og ord. Den som vil gå av veien for kjensgjerninger, vender Gud ryggen, ti Gud er i det virkelige. Fru Anna vil skjule den ubekvemme virkelighet for sin mann og selv redde sig unda den. Hun er da grulig usannferdig.

Den katolske kristen skal følge lover som foreskriver ham enkelte handlinger. Forøvrig kan han gjøre hvad han vil. Men falskheten i dette frihetens forsvar mot loven ligger i at han da føler budet som en tvang og byrde. Hans hjerte henger ikke ved det som loven fordrer, men ved det som er overlatt til ham selv. Et sådant menneske hungrer og tørster ikke efter rettferdighet; det er ikke hans mat å gjøre Guds vilje. I sine taler klargjør Jesus, at det bud som avgjør et menneskes verd og uverd, krever noget langt mere omfattende enn enkelte handlinger. Han sikter alltid på det inderste i mennesket, sinnelaget; derfor kan en ikke tenke å bli ferdig med hans bud i *enkelte momenter.* Han sier oss hvorledes vi *alltid skal være:* lykkelige i lydigheten mot den Gud som hersker inne i oss, og i forbundet med vår næste.

Et menneske som bare tenker på lover som foreskriver enkelte handlinger, vil handle som den katolsk korrekte fru Anna: i et hvert tilfelle vil han passe på å tale nøiaktig som han tenker, men han vil tillike forsøke på å avfinne sig med de brysomme situasjoner således som det passer for ham selv, hans egen fred. Men da kjenner han ikke enda det sinnelag som gjør innvortes klar og ren.

For oss, sier Herrmann videre, forstår det sig av sig selv at den moralske beslutning er vårt eget sinnelags virksomhet under særlige forhold. Vi kommer alltid til en sådan beslutning ved overveielse om hvorledes vi i den bestemte situasjon skal fastholde og gjennemføre det uforanderlige innhold i vårt sinnelag. Men den romerske etikk sier at der gis tvilsomme tilfelle der man ikke behøver å følge sin egen moralske innsikt eller sin samvittighet: en kan rette sig efter skriftefarens dom, men også efter andre ansette læreres dom om lignende tilfelle. Da nu sådanne dommer kan være forskjellige, kan en utsøke sig den

anvisning som er bekvemmest for en selv, bare en passer på å støtte sig til en holdbar mening, opinio probabilis, som før sagt.

Å adlyde lover som er pålagt oss, er visstnok meget nødvendig. «Men hvis vi ikke kjenner nogen annen rettferdighet, vet vi ikke hvad moralsk godt er.» Det moralske er ikke det samme som det legale. Denne skjelnen gjorde reformatorene klar, idet de adskilte den åndelige rettferdighet fra den borgerlige. Med den første forstod de hjertets rettferdighet, den moralske godhet, hvori mennesket er forbundet med Gud.

Det moralske bud må stå for oss som uttrykket for vårt eget sinnelag og våre egne tanker om det sanne og virkelige. «Begynnelsen på virkelig moral er derfor for enhver at han begynner å leve fritt ut fra sig selv, d. v. s. følger det som han selv anerkjenner som ubetinget nødvendig, altså som godt.» «I sannhet god er den frie, i sin moralske erkjennelse selvstendige personlighet, ellers intet.»

Reformatorene stiller begge ting sammen: en tillit til Gud som blir forstått som den hele religion, og den selvstendige samvittighet, som det ikke er rådelig å handle imot. Dermed har de funnet igjen Jesu evangelium og etikk. God blir en når en blir sinnet som Jesus og i dette sinn erkjenner pliktens uendelige perspektiv, der det blev utelukket å oplegge et dydens overskudd, en nettogevinst av sedelighet ut over den snaue akkord.

Av sig selv faller da legalskjemaet bort. I hjertets tro mottar en Guds gave, som tillike er Guds kraft, og en blir derved av hjertet glad og *god*.

Johan Rydningen.

ORDINASJONSDOKUMENTER

FRA BISPEVIGSLEN I VÅR FRELSERS KIRKE 6. 1. 1929.

I.

BISKOP BERGGRAVS VITA

Min opvekst falt på landsbygden nede i Asak ved Halden. Far drev selv prestegården, og jeg kom i de grunnleggende år, fra 5 til 15 års alderen, til helt og fullt å innforlive mig i alt gårdens og jordens stell. Jeg har alltid siden syntes det vilde vært et uoprettelig tap om jeg istedet var vokset op i en by. Når jeg er på landet, da er jeg hjemme, slik kjenner jeg det den dag idag.

Mor var sykelig i de årene, og far skrev doktoravhandling. Men mor tenkte på oss bestandig, og far lot aldri som han hadde det travelt når vi kom. Far hadde jeg en bunnløs respekt for, men det var ikke fordi han var slik av ydre vesen. Han var solskinnet både for mor og oss. Et brennende ønske om å vinne fars respekt var den centrale drivfjer i min ungdom, og da far og jeg siden møttes som teologer og menn, oplevde vi en gjensidig forståelse og hengivenhet, som imidlertid hos mig gjorde den indre ærbødighet bare alltid dypere. Både som far, som teolog og som kristenmenneske har han helt og holdent vært bestemmende for mitt liv. Jeg blir aldri annet enn hans sønn.

Men når forholdet til far blev så levende og fruktbart, så var det også fordi vi sjelden var kongruente i meninger. Der var alltid en solfylt spenningsatmosfære i det intellektuelle mellem oss, og vi var forskjellig opdraget og skolert i filosofien, han mer humanist, jeg mer realist. Men i grunn-anlegg var vi like, vi stod på samme basis, og vi *forstod* hverandre bestandig i det dypeste. Samlivet med far og brevvekslingen med ham er mitt livs ene hovedfaktor.

Den annen ligger i mitt hjem, hos henne som forstod både far og mig, og som samtidig skapte og bestemte *det* i mig som

far ikke rådde med. Min erfaring er denne at i et hjem virker forskjellighetene i det uvesentlige til å fremheve enheten i det centrale, den gjensidige aktelse øker kjærligheten, den tjenende lydighet utløser personlighetens frigjørelse. Der er derfor to mennesker som fremfor alle har vært Guds redskaper i mitt liv, min far og min hustru.

Ellers har livet vært rikt og vekslende for mig. Fra mekanisk verksted og realartium stilet jeg på min ungdoms intense forhåbning: ingeniorutdannelsen. En vekkelse i gymnasieårene i Stavanger drev mig over til prestestudiet. Ingeniøren og realisten hevnet sig imidlertid her og skapte en til grunnen gående brytning mellem livsanskuelsene, en dragkamp som i første omgang førte til teologiens og troens fallit. Men da alt var rasert, grodde langsomt og på helt ny måte et i begynnelsen meget spedt åndsliv og gudsliv frem, engstelig for alle byggesten, som ikke var lutret og prøvet i tvilens ild, men frimodigere alt efterhvert som Gud gav vissheten.

Min personlige livsstrid har på denne måte falt på et helt annet område enn den siste generasjons strid innen min kirke. Kirkestridens front mellem to teologiske syn var aldri min personlige front. Mitt gjennembrudd var ikke fra én teologi til en annen, men fra tro-løshet til tro. Og eftersom dette blev alt mer vesentlig for mig, og eftersom det gjennem Jesus Kristus blev mitt livs herlighet og glede, kunde sorgen og lidelsen ved kirkestriden ikke knuge mig, bitterheten i kampgnyet aldri fordunkle for mig det dype fellesskap jeg i Kristus og kristenlivet eide også med dem som sa sig å stå på en annen side enn jeg.

Da jeg endelig, efter i 10 år å ha tjent i ungdomsskolen, ved fars død[1]) kjente mig klar til å gå inn i kirkens tjeneste, møtte jeg i min første og eneste menighet oppe i Hurdal og Feiring et kristenliv som tok mig helhjertet inn i kirken og gav mig en livets presteutdannelse, som ingen store menn og ingen lærde verker kunde erstattet.

Jeg vil dermed ingenlunde fordunkle verdien av den stadige livets korrespondanse jeg har hatt med rike og forskjelligartede personligheter både i og utenfor kirkelige kretser, herhjemme såvel som i Sverige og Danmark, Tyskland og England; det jeg slik har fått, gjør mig til en evig gjeldbunden mann i forholdet

[1]) Far døde i 1918 som biskop i Hamar.

til mine venner og lærere. Deres navn lar sig ikke regne op her. Bare to skal være nevnt på dette sted, det er sogneprest Erling Grønland og overlæge Kristen Andersen.

Mitt arbeide i skolen tok mig helt fangen i de 10 år jeg var der; ungdommen, den østnorske landsungdom var mitt liv og min lærer. I folkehøiskolen var historie, fysikk og kjemi mine hovedfag, og aller festligst var det da mekanikeren i mig fikk plass under bygningen av vår guttesmie på Romerikes fylkesskole. Jeg var også ute i det praktiske og politiske liv og var i nogen av kriseårene formann i næringsnevnden, hvor jeg bl. a. holdt en rekke foredrag om potetavl og grønnsaker, et virke som for mig betød en oplevelse av Luthers tanke om å realisere Guds opgave i hverdagslivet.

Under alt dette slapp jeg aldri den tråd som alt i studietiden blev min hovedlinje, den psykologiske streben efter klarlegging av kristenlivet. I denne interesse var det at jeg i nogen måneder besøkte krigsfrontene i Europa 1915 og senere som prest i Hurdal tok fatt på å fullføre min gamle tanke om religionens sjelelige utspring. Dette førte til min teologiske doktoravhandling 1925. I videnskapen blev ellers Sverige mitt annet moderland og det var opmuntringen derfra i 1923 som overhodet gav mig frimodighet til å fortsette. Ved siden derav er det anglikansk psykologi som har vært min inspirasjon. De senere års arbeide ved vårt universitet herhjemme har vært en stor glede for mig, og adskillelsen fra studentene er det som kjennes tyngst for mig i øieblikket.

Fra mine guttedager har jeg vært journalist; på den vei har jeg lært noget som ellers i livet ikke læres, og da Thv. Klaveness for akkurat 20 år siden overlot mig «Kirke og Kultur», gav han mig den opgave som forenet de fleste interesser i mitt liv. Opgaven plaserte mig nettop på broen mellem kirken og kulturen, og på denne plass vil jeg gjerne stå.

I begynnelsen stod jeg vel med mer enn det ene ben i kulturen, eller iallfall var det vel nærmest lengslen som strakte sig mot kirken, ikke så meget tryggheten som hvilte i den. Efterhvert er dette sterkt forandret. Jeg kjenner ikke lenger dualismen, spliden mellem de to nu som før. Dette er ikke kommet ved brobyggerarbeide, men derved at jeg har oplevet selve det dypere kristenliv som den høieste form av åndens og sjelens kultur. Og denne kultur har sitt hjem i kirken. Mens jeg langsomt blev ført fra en åndelig gudstro til realistisk kristustro og

gjennem Kristus fikk mitt liv helt omvurdert og ombestemt, blev menneskelivet bare desto rikere og herligere. Det navn de gamle kristne hadde på sjelelig kultur, det var *helliggjørelse*. Skulde jeg nevne noget programord som favner kanskje nettop vår kristenslekts kall, så måtte det være dette ordet.

Men her har da til slutt årene i Botsfengslet konfrontert mig med livets realiteter, både de onde og de gode, både de sociale og de kristelige, og gitt mig et varsko mot all blånende romantikk samtidig som det har bekreftet for mig Kristi evangeliums nøkterne realitet som makten til menneskers frelse.

Ser jeg livet fra Guds øies synspunkt, så forekommer dets herlighet mig koncentrert i dette ene som vi kaller Kristus. Ser jeg vårt menneskeliv fra neden, fra realitetenes verden, så forekommer dets eneste mulighet og dets ubegrensede herlighet mig likeledes kun å hvile i denne ene: Jesus Kristus. All livets rikdom helliges i ham, all livets synd og nød frelses i ham. Jeg sier derfor med Paulus: «Jeg står i gjeld både til vise og til uvise. Således er jeg for min part villig til å forkynne evangeliet. Ti jeg skammer mig ikke ved evangeliet. Det er en Guds kraft til frelse for hver den som tror.»

II.

BISKOP LUNDES TALE

1. Pet. 2, 4: Kom til ham den levende sten, som visstnok blev forkastet av mennesker, men er utvalgt og kostelig for Gud.

Kirken har en stor og skjønn opgave i vårt folk, gitt den av Gud og stadfestet av folket selv i dets lovgivning. Hundrer av år er gått hen siden den grundlaes, den gang Olav malte korset med sitt blod på dette landet.

Og der har den standet fra år til år
av skiftende stormer omsuset.
Skjønt ofte den fristet full låke kår,
den styrtet dog ikke i gruset.

Ti den var grunnfestet på en urokkelig klippe, den levende sten, Jesus Kristus. På denne klippe hviler vår kirke den dag

idag. Gud være evig lovet! Som det har vært vårt folks lykke at den gjennem de mange århundrer har holdt fast på den grunnvold som var lagt, så er vårt folks fremtid og håp knyttet til at det arvestykke vi har fått i våre fedres kirke må bli bevart. Ti det er kirkens opgave å fremme Guds tanker med vårt folk, så det kan nå sin bestemmelse, så den rikdom på særpregede evner og muligheter han har utstyrt det med, kan komme til sin rett og folket gjøres verdig til å bære hedersnavnet et Guds folk, som på rett måte kan løse de mange indre opgaver som hver tid legger det for hånd, og også på rett måte kan ta sin part av de fellesfolkelige opgaver i den store folkeverden. I sannhet en stor og skjønn opgave!

Hvad har så kirken til sin rådighet for å kunne nå dette mål! Det samme den alltid har hatt: *Guds ord.* Intet annet. Kun Guds ord. Den har ingen ytre maktmidler. Den er ikke satt til å herske, men til å tjene. Ikke ved våbenmakt, men ved sin tro skal den gjøre sig gjeldende. Vår tro er den seier som har overvunnet verden. Vår tro på Guds ord, evangeliet, det glade budskap om frelse ved Jesus Kristus, Guds enbårne sønn, vår Herre. Ti evangeliet *er* en Guds kraft til frelse for hver den som tror. Kirken står i gjeld til alle. I én henseende står nemlig alle likt: de har alle syndet og dem fattes Guds ære.

Kirkens arbeide blir derfor i særlig grad *revolusjonerende.* Ikke i dette ords almindelige betydning der drypper av blod og fyller op med jammer og elendighet — kirkens arbeide blir revolusjonerende med hensyn til sinnelag og tankegang, gir en helt ny åndelig livsinnstilling som vil få gjennemgripende innflydelse såvel i den enkeltes liv som i samfundslivet. Men kirkens arbeide er derfor også i særlig grad *opbyggende.* Den vil legge en sikker trygg grunnvoll hvorpå der kan bygges med fremtid og håp i hjem og samfund, den grunnvoll, den hjørnesten som er lagt av Gud selv *Jesus Kristus.* Denne grunnvoll er visstnok mange ganger og på mange måter blitt forkastet av mennesker — vår egen tid bærer tydelig nok merker av det — men den er allikevel utvalgt og kostelig for Gud. Med all åndens myndighet vidner derfor kirken i gode dager og onde: «Kom til ham den levende sten og bli opbygget i ham». Den vet at der intet annet navn er gitt blandt mennesker til frelse og redning enn Jesus Kristus. Ingen annen kan gi hjertet den rette innstilling, og det er dog fra hjertet livet utgår. Den rette innstilling til Gud den almektige ved syndernes forlatelse og

barnekår hos ham. Og dermed den rette innstilling til omverdenen. Hertil kommer, at Jesus Kristus ikke bare er det faste grunnlag, hjørnestenen, som der skal bygges videre på — han er *den levende sten*, fra hvem livets krefter utgår til hver som bygger sitt liv på ham. Selv har han uttrykt det samme således: «Jeg er vintreet, I er grenene. Uten mig kan I intet gjøre». Og som Gud er kjærlighet, blir dette liv i Kristus Jesus et liv i den kjærlighet som er fra Gud med rettferdighet, fred og glede i den Helligånd. Et Gudsliv på jorden, et himlens forgårdsliv.

Å vel det land, det hus, den gård,
hvor denne mann for styret står!
Å vel det hjerte, sjel og sinn
hvor denne konge drager inn!

Jeg vet vel at det ikke har lykkes kirken å få gjennemført dette sitt program i folkets liv. Men jeg vet også at der allikevel ikke finnes noget område i vårt folks liv hvor ikke kirken har satt spor.

Jeg vet vel at der i denne tid rettes sterke anker mot kirken for passivitet, for mangel på foretagsomhet og forståelse av de mange reformative opgaver vår gjærende tid krever gjennemført. Derom skal jeg ikke uttale mig. Men jeg vil blott si, at kirken aldri kan ta partistilling, heller ikke i vår partisyke tid. Den må stå utenfor partiene, fordi den har samme erend til dem alle: Kom til ham den levende sten og bli opbygget på ham. Kirken har å skape i alle partier det kjærlighetens miljø, der er betingelsen for et folks fremtid. Det er kirkens store og skjønne opgave som den ikke kan opgi uten å fornekte sig selv.

Kjære broder! I denne vår kirkes tjeneste har du allerede stått i en årrekke. Du kjenner dens tro, du kjenner dens kår. I det «vita» som er lest fra kirkens prekestol har du avlagt den gode bekjennelse for mange vidner, den samme bekjennelse du avla da du trådte inn i dens tjeneste. Du har gjennem ditt virke hittil vist, at du elsker vår kirke, fordi den er Jesu Kristi, du har stillet dine rike evner og din store energi og ditt sterke initiativ til dens tjeneste, og det på en måte, som har ført til, at du har mottatt kallelse fra vår kirkes øverste myndighet, H. M. Kongen i hans råd, til å overta et av kirkens tilsynsembeder. Og når jeg idag har den ære i menighetens forsamling å skulle foreta din hellige innvielse til dette høie kall, da føler jeg trang til å uttale, at jeg gjør det med stor frimodighet, ikke bare fordi

du er, som vi sier, rettelig kallet, men fordi mitt personlige kjennskap til dig har gjort mig trygg og glad i den tro, at du med klar bevissthet har valgt å bygge ditt liv på «ham, den levende sten», og at det derfor er ditt livs ydmyge glede å få være en gren på vintreet Kristus. Kjære troende broder, derfor går jeg med stor frimodighet til denne handling.

Jeg skal ikke behøve å minne dig om tjenestens høie, hellige ansvar, at det er Guds menighet, som han har forhvervet sig med sitt eget blod, som du er satt til å vokte, til å verne og verge mot de onde makter, som vil bryte inn og ødelegge, så menigheten kan nå til manns modenhet og ikke som umyndig la sig kaste og drive om av ethvert lærdomsvær ved menneskenes spill, ved kløkt i villfarelsens kunster, men sannheten tro i kjærlighet i alle måter kan vokse op til ham som er hodet, Kristus — videre at det er denne dyrt kjøpte menighets tjenere du har å føre tilsyn med, så de både lærer vel og lever vel og kan bli gode og tro tjenere, som gir sine menigheter deres mat i rette tid.

Heller ikke vil jeg dvele ved de vanskeligheter du i tjenestens medfør vil få å kjempe med: Motstanden fra deres side, som med klar bevissthet har forkastet den levende sten, den likegyldighetens seige bøig du på mange måter vil møte, naturvanskelighetene i det vidstrakte, tynt befolkede bispedømme med de store sociale motsetninger, den ofte oprivende strid innen kirken selv og meget annet — det vil alt være dig vel kjent. Overfor alt dette vil jeg få holde op for dig det gamle sterke løfterike apostelord: Gud er mektig til å gi eder all nåde i rikelig mål, for at I alltid i alle ting kan ha alt hvad I trenger til og således rikelig kan gjøre all god gjerning. 2. Kor. 9, 8. Ikke motløshets ånd, men krafts og kjærlighets og sindighets ånd er Guds gave til hans tro tjenere. Menighetens Herre, hvis medarbeider du er, er den «levende sten» som vil meddele dig av sitt liv, ikke karrig, men rikelig til all din gjerning.

Så være Guds velsignelse med dig, kjære broder, som et banner løfter jeg over dig nu ved inngangen til ditt høie kall: Kom til ham, den levende sten, som visstnok blev forkastet av mennesker, men er utvalgt og kostelig for Gud. Og det er min bønn for dig, at du under tjenestens forskjellige kår alltid i all din ferd, i tale som i handling, ved Guds nåde må få fremstille dig i menigheten som den i hvem dette apostelord er blitt levendegjort. Når så overhyrden åpenbares, skal du få ærens uvisnelige krans.

III.

BISKOP BERGGRAVS PREKEN

Det selsomme ved Helligtrekongersdagen lå for våre fedre i evangeliets billede av *makten og visdommen på kne for gudsbarnet.* De vismenn som Matheus forteller om, blev jo av folketradisjonen snart gjort til konger: det var jo i alle fall klart at de var mektige folk. Billedet av makten og visdommen som gjester krybben, det er alle kristenslekters oplevelse på denne dag. Og i dette billede ligger dagens signal også for oss.

Men der trer også frem en helt annen makt og en helt annen visdom i denne fortellingen. Det er ikke bare de tre stjernekongers makt som møter oss. Vi ser også Kong Herodes utfolde *sin* makt! — Det er heller ikke bare de østerlands vise som her er kloke folk. Jødene har også sine gode hoder i bruk — Herodes «sammenkaller» dem, står det, i dagens anledning. Herodes allierer sig med intelligensen; makten og visdommen i Jerusalem har en nattlig «konferanse». «I hemmelighet», heter det. Og dette er en ganske annen makt og en ganske annen visdom enn den som bøier sig ved krybben.

Der åpenbarer sig i evangeliet en spenning på liv og død mellem de to arter av makt og av visdom, — det er som et varsel om alle tiders spenning mellem Herodes-skikkelsen og Frelserskikkelsen, en spenning som bor midt iblandt oss ennu idag, og er tilstede i våre egne sinn, vi som sitter i kirken her.

Hvad er kjennetegnet for Herodes's makt? Den er kjennetegnet ved angst. Han blir «forferdet», heter det, da han hører at de vise fra Østerland har sett en kongelig stjerne. Angst og mistro er pulsslagene i hans makthjerte.

Og Herodes-maktens resultat, hvad er det? Vi kjenner det fra de følgende blad i evangeliet. Maktens resultat er mord.

Makt — mistro — mord — det er trekløveret hos Herodes.

Og er ikke dette treklangen i alt jordisk maktliv, også i vårt eget? Dere vil si: vi stakkarer har da hverken makt eller myndighet, vi trenger ikke ha mistro, og aller minst pønser vi da på mord. — Nei vel, der er grader i alt, og vi er nu engang de små graders mennesker, vi nutidstypene. Men kvaliteten i oss, er den annerledes? Vi tviholder på vårt; om det så bare er i det selskapelige liv så frykter vi konkurrenter. Ser vi på noget av våre egne felter en opgående stjerne, så spør og graver vi — kanskje helst hemmelig som Herodes — for å få vite om den

er farlig for oss. Er det ikke nettop makt-engsteligheten? Se på småbarna: er de ikke alt i forbausende grad sjalu? En dansk pedagog har utgitt en dagbok over sine egne småpikers livsytringer. Han forteller om den eldste av de to, hvordan hun kjente sig irriterende forringet da lille-søster kom til verden; hun kjente sig likesom avsatt, hun hadde ikke lenger slik plass og slik makt. Og hun skjelte mørkt til hvert kjærtegn, hver opmerksomhet som foreldrene skjenket den nye opgående stjerne. Ja, det gikk ennu videre. En dag da lille-søster ved 1-årsalderen lekte med en saks, sier moren at det måtte hun ikke gjøre, for så kunde hun stikke øinene ut. Da kom det fra den sjalue: Det var da bare bra, for så dødde hun vel, og så blev vi da alene igjen.

Vi grøsser, fordi dette var et barn. Men vi burde grøsse ennu mer, fordi det faktisk er oss selv. All makt i oss er syndigen forbundet med mistroen og misundelsen, og inne i den ligger mordtendensen — ikke som nogen trang til å ta liv, selvfølgelig, men som en trang til å hindre andres utfoldelse, bli kvitt dem, rydde dem til side, kanskje bent ut sagt «kverke dem» som det krast, men betegnende heter i dagligsproget.

Vi *albuer* oss gjennem livet fra vi er små gutter, til vi er gamle menn. Kvinner gjør det samme, om enn på en annen vis og med andre midler. Det som interesserer oss mest er de andres svake punkter, dem speider vi efter, dem snakker vi om. Det er den hemmelige herodesangst, det er jeg-maktsykens skygge.

I det offentlige og i det personlige liv er den der. Herodesånden sniker sig inn hos oss alle. Hvor der med kristendom blir forbundet *makt* av nogen art, der ligger herodesånden på lur. Det er bittert å måtte spøre sig selv: er vår egen kirke fri for herodesånden?

Det blir ikke bedre fordi om vi hver for oss går omkring og sier fy! til alle som er mistenksomme og misundelige. Makt og kamuflage har alltid hørt sammen. Hvad sa ikke Herodes: Jeg vil ha undersøkt nøie dette med messiaskongen, sa han, for at også jeg kan komme og tilbe! Det er fromhetens kamuflage, det er fin ferniss over trekløveret makt, mistro, mord. I det daglige liv har vi alle hver vår ferniss, som skjuler det, tror vi, endog skjuler det for oss selv. Her er vi så listige at det er mest til å beundre.

Nettop her viser sig formælingen mellem makten og klokska-

pen. Herodes var fullt klar over at makt og list var et herlig forspann for hans vilje. I deres hemmelige forbund vilde han sikre sig.

Hvordan var den, denne jødenes visdom? Disse gode hoder var hvad vi på godt norsk benevner *kaldkloke*. En egen skarp sporsans hadde de, en kjølig beregningsevne, en forstand som satte alt på plass. Men det var en underlig lam viden, en vissen viden. De satt i lærdommens sæter, men kom aldri av flekken. De kjente Betlehem geografisk og historisk. Men *livet* var blitt dem et tørt begrep. De var stivnet i bare fornuft. Hvad sier ikke Londoner-journalisten Chesterton i sitt udødelige paradoks: Man sier at den mann er gal som har mistet forstanden; jeg mener tvertimot at den mann er gal som har mistet alt annet og bare har forstanden tilbake! — Dette var nettop jødevisdommens skjebne, de hadde bare forstanden tilbake, derfor var de også så selvfornøide og så store i sin viden. Derfor rørte de sig heller ikke av flekken, da de hørte om nye revolusjonerende muligheter.

De andre derimot, de vise fra Østerland, de *drog ut*. De hadde uferdigheten i sitt sinn, lengslen mot det ukjente og fjerne, trangen til det ophøiede, hvor de selv blev små. Deres visdom var i stadig opbrudd. De så nye ting, nye tegn. De gikk gjennem ørkner av intethet, fordi de *hinsides* sig selv hadde øinet et evig lys.

Og derfor er det så karakteristisk for denne visdom at den kunde *finne*. Vi har i de siste generasjoner dannet oss et videnskapsbegrep som *bare* består i å søke. Agnostisisme er det eneste konsekvente i et slikt videnskapsideal. Den som kan finne frem, er ikke lenger riktig videnskapsånd. Vel, vi finner aldri hjernegåtenes løsning, det er sant; vi er evige vandringsmenn i vår tankes søken. Vårt intellektuelle liv er her vårt ustanselige memento om at himlens vei alltid er høit oppe. Den dag idag går stjernen *foran oss*. Men livet kan vi finne, livets Herre kan vi møte. Gud har ikke bare skapt oss til søkere, han er også gått oss imøte med sin åpenbaring.

Og her er nu det eiendommelige ved disse vandrende vismenn, at da de fant gudsbarnet, kastet de sig ned for ham. Hvad er dette, visdommen på kne? Et selvmotsigende trekk! Et ord av Harald Høffding gjorde et sterkt inntrykk på mig i studenterdagene: «Det er orientalernes vis dette å bevege sig på kne i livet; oss germanere tiltaler mer grekernes høireiste holdning,

vi ønsker å gå med løftet panne gjennem livet.» Ja, ikke sant? Vi har vår stolthet i nakken. *Der* er nettop visdomsfølelsen og maktfølelsen forenet, jødene og Herodes i ett. Men på denne måte blir kunnskap ikke livsens makt, den blir livsens vanmakt, — vanmakt overfor maktene i hjertets og hjernens hvelv, vanmakt overfor det onde, valenhet overfor ham som stjernen lyser over.

Det er disse to ting som er karakteristisk for møtet med Kristus: det forskende øie og det bøiede kne. Ingen forskning er her overflødig, ingen forsken er her farlig — for Kristus. Der er ingen av oss som slik har funnet ham at vi ikke også alltid søker ham. Vi blir aldri ferdige med Kristus! Vår vei kan gå gjennem de tre trin: åndstro, gudstro, Kristustro, men hver gang vi omigjen går denne vei føres vi dypere inn i Kristi hemmelighet. Men når vi i ham finner vårt livs forløsning og forsoning, da er det ikke forstanden som finner for oss. Forstanden kan forske ham, men ikke finne ham. Se jødenes visdom — også de kunde *peke* på ham. Det kan og det må all visdom til alle tider gjøre. Men de tok ikke *skrittet* mot ham. Derfor er endog de famlende i alle slekter nærmere ham enn alle disse overforstandige stillesittere, ja de er ham nærmere selv om de synes de befinner sig i en intethetens ørken og bare øiner en lysning, et stjerneglimt i tåkene over hans navn. Men helt inn til ham finner vi først når liv bøier sig mot liv, *vårt* liv mot *hans* liv — og hans liv mot vårt. Dette er knefallet for ham. Man «utvikler» sig ikke henimot Kristus. Inngangen til ham betyr et brudd. Bruddet har ingen verdi i sig selv, men den ubrutte kaldklokskap har en egen evne til å skygge for livsoplevelsen. Vi kan ikke opleve liv med bare forstand. De største øieblikke i vårt liv er de da forstanden blir liten, ja da den blir ingen ting. Det ufattelige *over all forstand*, det er nettop livet.

Slik er det også med Kristus. Vår visdom kan se lysningen om ham, og kan drages av den, — men inn til hans *hjerte* finner ingen uten å gi sitt eget hjerte helt hen i ham. Og her står jo vi så ganske anderledes rikt enn disse som søkte barnet i krybben. Vi har jo ikke bare krybben, men vi har fremfor alt korset. Er korset noget uhyggelig? Ja, men uhyggen kommer fra oss, ikke fra ham. Hos ham er korset kjærligheten, de utbredte armer er forsoningens favntak av en sunken, uhyggestemt slekt. Og skal jeg si hvordan hjerte her finner hjerte, så kan det bare være med de ord at synderhjertet finner frelserhjertet.

Derfor er det som dypest søker ham ikke vår forstand, men vårt inderste liv. Og derfor er det som står i veien for helt å finne ham heller ikke vår forstand, men mot-maktene i vårt indre. Nettop maktlysten, jeg-hevdelsen, det å være sig selv nok, er motmakten. I hvert eneste jeg er der en Kong Herodes. Vi vil alle oss selv, vil vår egen vilje, vår egen lyst. Kunnskap og tenkning er ofte bare fernissen, kamuflagen for egenviljen og dens angst for gudsviljen, angsten for å komme i disippel-forhold til Herren Kristus.

Derfor er det forløsningens handling som det idag fortelles om, at de «falt ned» for ham. Det er for lite å si at de falt på kne. Østerlendinger brukte overfor herskeren å ligge strakt for hans fot med hele sin tilværelse. Dette er nettop billedet på vårt eget dypeste møte med Kristus. Hver fiber i mig av makt-lyst og selvoptatthet, hele min krampaktige jeg-dyrkelse, — *alt* strakt ut foran ham, det er frigjørelsens vei for mig. Der står om disse menn at de «oplot» sine gjemmer . Det er frigjørelsens symbol. Den krampaktige påholdenhet løses. Det er oplatel-sens time.

Hvorfor velger så vi å gjøre et livssystem av krampaktighe-ten istedenfor å få de oplatte sinn overfor Gud og hans frelse?

Her tilspisser nettop vår egen tids situasjon sig og vår egen personlige. Hvad er vår trykkende ulykke? Det herodesåndens herredømme. Herodesånden i privatliv og samfundsliv, i ekte-skap og i politikk. Tenk Dere et øieblikk inn i dette at der til vår tid kom noget nytt, noget helt nytt og hittil uanet, tenk Dere at vi som går og lider av makt-krampe og angst og ond vilje, vi som evig gnisser mot hverandre og setter hverandre op, — tenk Dere at der kom et bud og sa: Dere skal få nye sinn, nye hjerter, ny streben, ny kraft, Dere skal bli likeså åpne av hug som Dere nu er sammenbitte? Vi vilde strømme til! Men dette nye *er* jo der. Kristus er like ny idag som for 2000 år siden. Beheftet med skuffelse? Ja, men ikke ved sin skyld, men ved vår. Fordi vi var et gjenstridig folk, fordi vår hen-givelse var fattig og forbeholden.

La oss idag slutte oss til helligtrekongers-toget. Men så ikke stanse og bli stive når de faller ned for Kristus. Vår tids for-bandelse er dens fornemhet, dens forlorne fornemhet. Den for-akter den enfoldige ureserverte hengivelse, den er redd de av-gjorte handlinger, den er redd for å *ta skrittet* til Kristus. Vår tid vil istedet ta sine reservasjoner, den vil peke hit og dit, også

til Kristus, men den vil ikke flytte sig. Denne kritiske fornemhet blir vår død, vår fornemme fattigdoms usle død. Vi står i valget mellem herodesånden og Kristusfrelsen — og så tror vi å komme oss unda ved å velge jødeklokskapen, den evige visnings vei.

Imot dette er det en herlighet å kunne preke Jesus Kristus, jøder en forargelse og grekere en dårskap; for dette er å preke livet og forløsningen. Jeg-makten og jeg-visdommen på kne foran gudsoplevelsen i Kristus, det er dagens selsomme innbydelse til oss alle. Det er lykkens, det er seierens signal som idag lyser ut over våre sjeler, ut over vårt norske folk.

LITTERATUR

År 1928 efter Kristus. Utgitt av *Landslaget for frilynd kristendom.* Gyldendal, norsk forlag 1928.

Denne bok er en rekke artikler som en redaksjonskomité har samlet og ordnet, slik at de danner et sammenhengende hele. Komitéen har satt sig som mål «å tegne nogen drag i tidens religiøse ansikt», og det må vi si har lykkes på en ypperlig måte. Selvfølgelig mangler mange og vesentlige trekk. Her er ikke tatt med hverken hedningemisjon eller annen misjon, hverken den kristelige ungdomsbevegelse eller det som man kanskje kunde kalle «massens kristendom». Såvidt jeg kan skjønne, er det bare eller vesentlig de intellektuelles religion eller kristendom som iår er risset op.

Boken er ikke noe stridsskrift; den er heller ikke noen opbyggelsesbok, men det er en bok som kan vekke til eftertanke ved siden av at den gir nye positive kunnskaper særlig når det gjelder moderne bibelforskning. Den egger også til motsigelse; forsåvidt kunde næsten hver enkelt artikkel fortjene særlig omtale.

Kristendom og kristen kirke, det er to forskjellige begreper, som alle vet. De forskjellige kirkesamfund er organer for de ulike former av kristendom. Men allikevel skjer det ikke så sjelden at folk blander sammen kristendom og kristen kirke. For mig ser det ut som om Kjellberg gjør det i sin artikkel om «Kristendom og kommunisme» — forresten en meget velskrevet men betenkelig overfladisk artikkel. Kjellberg foretar også en meget beklagelig forenkling av problemet, idet han stiller op den teoretiske kommunisme mot det vi kan kalle kristendommen (kirken) i praksis. En slik sammenligning øker ikke tilliten til resultatet.

Kirken har ofte tatt feil, hvem vil nekte for det? Den maktet ikke å utrydde feidene i middelalderen, ikke å hindre verdenskrigen, ikke å avskaffe fattigdommen. Den har altså ikke maktet å skape et paradis på jorden. Men bortsett fra at dette er ganske umulig for kirken og alle politiske og sociale partier og grupper tilsammen, har kirkens menn den undskyldning at de iallfall har p r e k e t fred, forsoning, o. s. v., og at de efter evne har a r b e i d e t for å hjelpe fattige og syke. At kirken ikke har sluttet sig til f. eks. Det norske arbeiderparti — eller høire — må man tilgi. Og når fred, forsoning og jevn velstand ikke behersker jorden, så kan ingen for alvor gi kristendommen, ja ikke engang gi kirken skylden, allerminst de som hevder at alle forandringer i verden skyldes produksjonsmidlenes utvikling.

En alvorligere anklage mot kirken er at den heller ikke har hjulpet mot tidens åndelige nød. Det kommer iallfall for en del derav at mange av kirkens menn er i samme åndelige nød som vi selv, og at vår kirke ikke egentlig gir noe godt ryggstø for det prestelige virke. Men dette kan nettop bygge en forståelsens bro mellem oss og føre til en dypere inngang i kristendommen.

De centrale artikler i boken er

Kristian Schjelderups om «Kristus» og Sigmund Mowinckels om «Bibelen». Den første behandler det midtpunkt som alle kristendomsformer til alle tider har samlet sig om, og kommer til å samle sig om. Den er mere avveiet i formen enn flere av de artikler Schjelderup før har skrevet om dette emne; og den rolige form sammen med den sterke varme som vi føler ligger under, gjør at denne artikkel virker mere positiv, opbyggende, enn mange av Schjelderups tidligere. — Mowinckel gir en populær fremstilling av bibelforskningens resultater hittil. Jeg skulde tro at en slik artikkel vil bli stående lang tid ut over den kirkestrid som nu pågår, og at den vil vekke interesse i kretser som forøvrig står fjernt fra aktivt kristelig arbeid.

«År 1928» ender med en rolig oversikt over de siste 30 års kirkestrid, av Peder Christensen. Alle foregående artikler har vist oss hvad striden gjelder, iallfall noen av de viktigste sider. — Den uklarhet som preger flere av bokens artikler, er en god illustrasjon til den religiøse uklarhet i vår tid. Men avklaringen er begynt, det kan vi også merke; og Landslagets næste publikasjon vil kanskje bære bud om at den religiøse krise for denne gang er overvunnet.

Sverre Steen.

Amok av *Stefan Zweig*. Overs. av Barbra Ring. Aschehoug 1928.

Nu begynner vi å få flere oversettelser av utenlandsk litteratur; Hambroserien av Wells konglomeratromaner; en rekke bøker av den tunge og sterke Grazia Deledda; den unge Martha Ostensos verker som vidner om en forbløffende viden om livet, noget i retning av det kontordamen Sigrid Undset viste i sine første bøker. Men av bøker skrevet på tysk har vi altfor få i oversettelse. Barbra Ring vil råde litt bot på dette og har oversatt to av Stefan Zweigs noveller: «Amokløperen» og «Brennende hemmelighet». Zweig er fra Wien, rik, bereist og belest, den fullendte verdensmann. Men han er ingen blasert, drømmeribbet type, heller ikke har hans forfinelse gjort ham formstiv og gold. — I det utsøkte sprog og den sikre komposisjon syder og gløder livet. Den første novelle har motiv fra Østen. Den handler om en isolert hvit læge, hvis plutselig vakte erotikk får et patologisk forløp, han løper «amok». Den annen novelle handler om en sykelig, overmoden tolvårings forsøk på å forstå den brennende hemmelighet som binder mann og kvinne sammen og får dem til å begå de mest ubegripelige ting, sett fra barnesynspunkt. — Zweig er en inntrengende psykolog, han borer sig dypere og dypere ned og tilslutt har man følelsen av å ha gått i sjelskatakomber med forvirrende mange kryssganger. Medfølelsen med menneskene er sterk hos ham, men han lar sine meninger og følelser bare komme frem indirekte. Barbra Ring har med denne bok introdusert en dikter vi gjerne vil se oftere på vårt parnass.

Johannes Knudsen.

REDAKSJONENS ADRESSE: GRØNLANDSLERET 44, OSLO